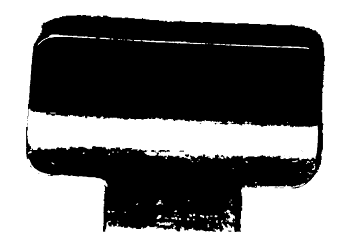
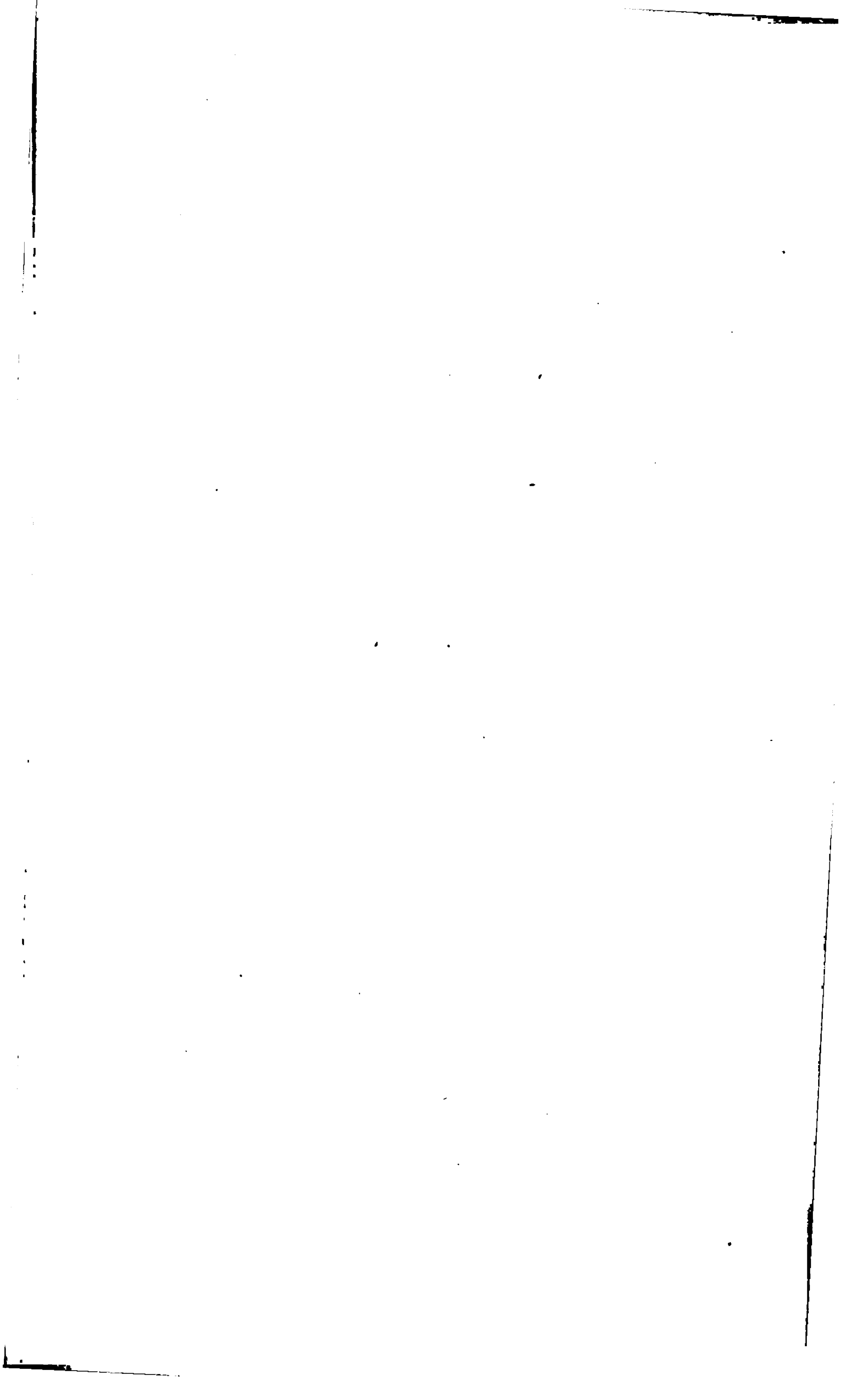
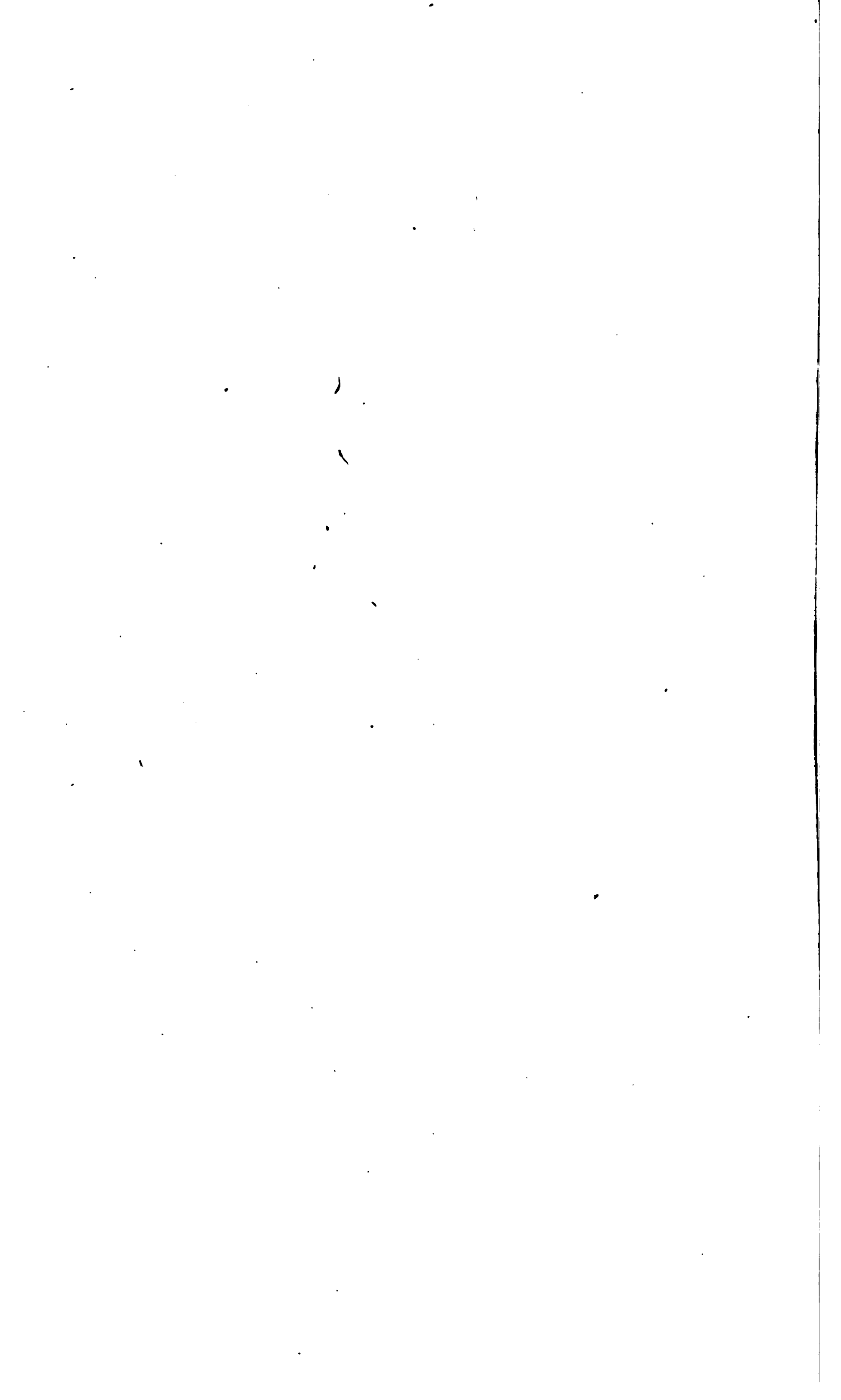

BR
335
R6
UC-NRLF
$B 284 654
YB 22082









Die Entwicklung des Glaubensbegriffes bei Melanchthon nach dessen dogmatischen Schriften.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung des Licentiaten-Grades in der Theologie

der hochwürdigen theologischen Fakultät

der

Rheinischen Friedrich Wilhelms-Universität zu Bonn

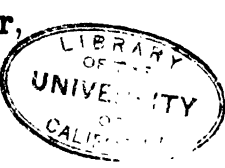
vorgelegt und mit den beigefügten Thesen öffentlich verteidigt

am 11. Januar 1902

von

Heinrich Römer,

Domkandidat.

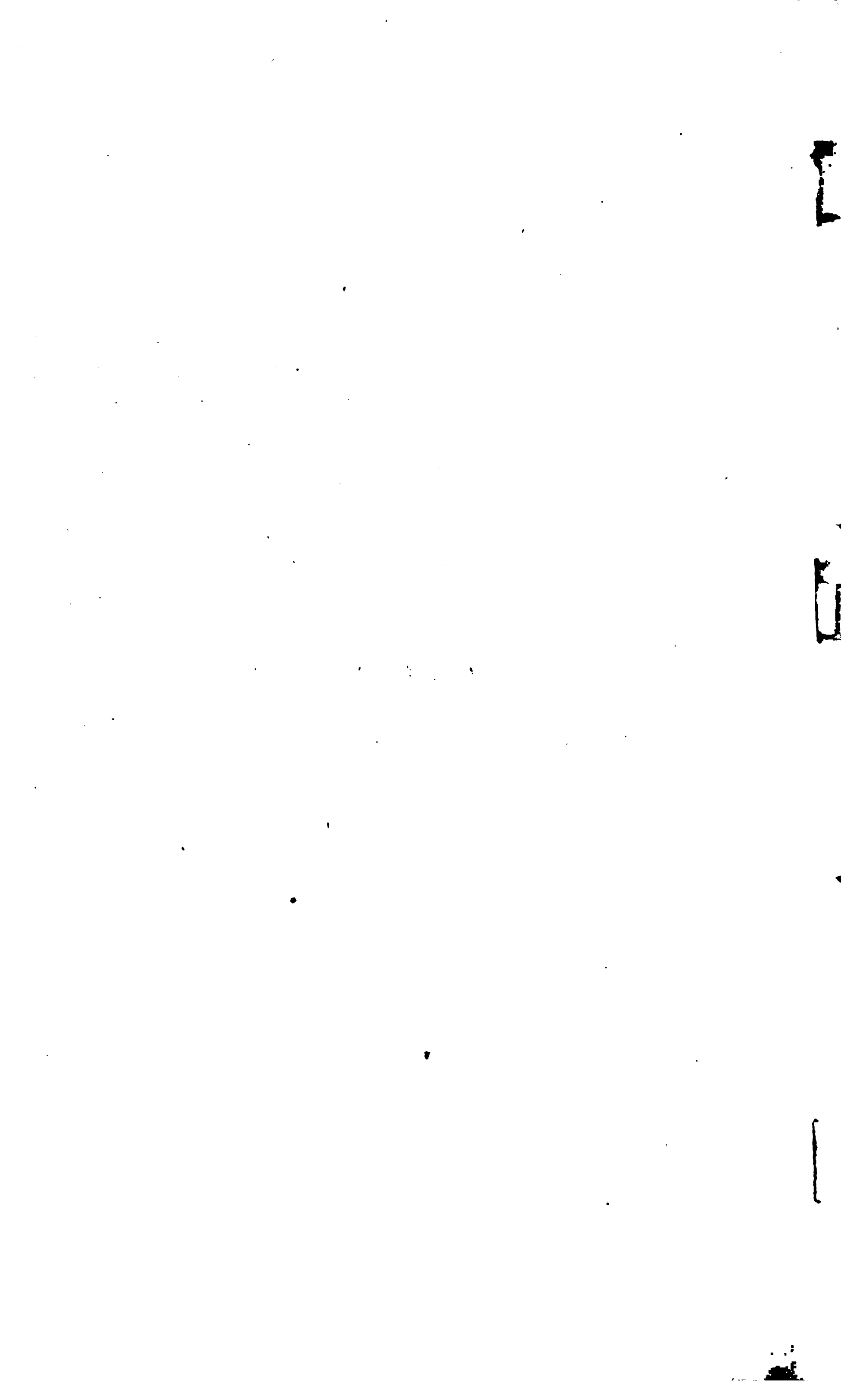


Opponenten:

lic. theol. Radecke.
cand. theol. Graebke.

Bonn,
Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi.
1902.

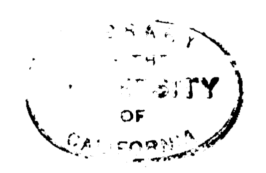
Meinem Vater.



Vorbemerkung.

Die vorliegende Untersuchung über den melanchthonischen Glaubensbegriff hat es vor allem mit der psychologischen Seite desselben zu thun. Auf die Fragen, die gewissermassen den sachlichen Hintergrund des hier Ausgeführten bilden: Die Lehre von der Busse, von Gesetz und Evangelium, weiter von der Freiheit des menschlichen Willens und seiner Mitwirkung bei der Aneignung des Heils ist nicht eingegangen worden. Einmal ist darüber schon mehrfach gehandelt worden und sodann würde ein Eingehen auf sie den Rahmen einer Dissertation gesprengt haben. Auch scheint es mir nicht eines selbständigen Interesses zu ermangeln, den Werdeprozess einer Formel zu verfolgen, die den Hauptbegriff des protestantischen Christentums, den des Glaubens, zu bestimmen sucht und die Jahrhunderte lang in der protestantischen Kirche anerkannt worden ist und auch heute noch, vor allem praktisch, gehandhabt wird. Die Arbeit reiht sich somit den Untersuchungen an, die gerade in neuerer Zeit über den Glaubensakt in so lebhafter Weise geführt worden sind.

Inhalt.



Die Entwicklung des Glaubensbegriffes bei Melanchthon nach dessen dogmatischen Schriften[1]).

Satis constat vulgus Sophistarum fidem vocare assensum eorum quae scripturis prodita sunt, deinde eam esse fidem etiam impiorum. Credere etiam iniustos esseque otiosam in anima qualitatem communem impiis cum piis. Et ne non elabantur cum vident scripturam (Rom. 1_{17}) dicere iustum ex fide vivere, item ex fide iustitiam esse, fingunt aliam fidem formatam, id est, cum caritate coniunctam, aliam informem, id est, eam quae fit etiam in impiis carentibus caritate. Adeoque causantur homines acuti Apostolum falso tribuisse fidei id quod caritatis erat, ut hac velut illecebra ad fidem quamplurimos invitaret. Iam et fidem infusam et acquisitam, ac generalem et specialem[2]) et nescio quae portenta verborum finxerunt (21_{160}). Im Gegensatz gegen diese sophistischen Klügeleien legt Melanchthon in der Programmschrift von 1521 die durch Luther neu erschlossene evangelische Anschauung vom Glauben dar. Gegenüber jenen „Wortungeheuern" gilt es klar zu machen: simplicissime[3]) uti verbo fidei scripturam (12_{162}). Glaube in diesem einfachen Verstande der Schrift ist nichts anderes als fiducia misericordiae divinae (21_{163}, vgl. den ganzen Abschnitt de iustificatione et fide).

Der Gegensatz dieses Glaubens gegen den der Scholastiker ist ein vollständiger. Dieser Glaube ist von dem

---

1) C. R. 21—23. Augustana und Apologie nach Müller: Symbolische Bücher 7. Aufl. Herangezogen ist ferner vor allem der liber de anima C. R. 13_{1-178}.

2) Für die bei Duns Scotus sich findende Unterscheidung von f. infusa und f. acquisita vgl. Kolde's Ausgabe der Loci 1521 von 1890 S. 173 Anm. 1; zu f. generalis und specialis s. unten S. 18 ff. 30.

3) Dilthey (Archiv f. Gesch. d. Philos. VI 1893 S. 230) nennt die Loci von 1521 „ein Meisterstück der Vereinfachung". Vgl. was Harnack (Wesen des Christentums S. 168) über Reformation und Reduktion sagt.

scholastischen unterschieden hinsichtlich seines Objekts, seiner psychologischen Form und seiner Entstehung. Das Objekt des scholastischen Glaubens ist die divina historia, er ist assensus eorum quae scripturis prodita sunt (s. oben), eine Funktion, die auch der impius vollzieht. Diese historica fides (21 162), die der evangelischen Geschichte so zustimmt, wie man wohl der Geschichtschreibung des Livius oder Sallust „glaubt" (161), ist nur ein frigida opinio, eine kalte Verstandesmeinung, die mit „Glaube" nichts zu thun hat (160). Auch Melanchthon umschreibt wohl den Glauben durch den Begriff des assensus, er nennt ihn ein constanter assentiri omni verbo dei[1]) (162). Das scheint kaum verschieden zu sein von der Definition der „Sophisten": assensus eorum quae scripturis prodita sunt. In der That schliesst sich Melanchthon mit der Verwendung dieses Begriffs des assentiri der Tradition an. Die Benutzung dieses Begriffes zur Umschreibung des Wesens des Glaubens geht, so viel ich sehe, auf Augustin zurück. Si tollatur assensio, heisst es Enchiridion de fide, spe et caritate 7 cap. XX, fides tollitur, quia sine assensione nihil creditur. Glaube ist ihm ein cum assensione cogitare, wobei er zu oberst die Schrift, zunächst aber die Kirchenlehre im Auge hat. Auf Grund dieser Definition bestimmt Thomas die fides als einen Akt des Intellekts, der durch den Willen zur Zustimmung bewogen wird (vgl. R. E.[3] VI 676 f.). Aber diese Anknüpfung Melanchthons an die Tradition ist nur eine äusserliche. Das Objekt jenes assentiri, das verbum dei, ist ihm nicht die divina historia als solche, als historia, sondern das verbum dei besteht ihm aus Gesetz und Evangelium. Der wahre Glaube hat die Schrift zu seinem Objekt, sofern sie minas et promissiones enthält (162). Ein Beispiel dieses Glaubens ist Noah: Fide Nohe responso accepto metuens ea quae nondum videbantur, paravit arcam ad salutem domus suae. Ecce duo complectitur Nohae fides: minas et promissiones (172). Die fides nun im eigentlichen Sinn — auf die minae bezüglich ist sie vielmehr Furcht zu nennen (169) —

1) Vgl. in der Institutio die Bezeichnung der fides als assensus constans verbi divini (21 54) und die Definition der Lucubratiuncula: Fides est assensus quem deus inspirat animo, ut constanter haereat in promissione divina (21 36).

hat zu ihrem Objekt die Verheissung, sie ist die Bewegung in unserm Innern, in der wir den göttlichen Verheissungen trauen (162). Nur aus den Verheissungen kann Christus erkannt werden (176). Und zwar ist das Vertrauen auf die Verheissung vor allem Vertrauen auf die Verheissung der Sündenvergebung, der persönlich bezogenen Sündenvergebung. Non enim valet quod dicunt sophistae impios credere non sibi quidem, sed aliis remissionem peccatorum contingere. Quaeso enim, an non iis quoque impiis promissa est condonatio peccatorum (164)? Es fehlt so dem scholastischen Glauben vollständig das Moment des persönlichen Vertrauens: Cor non est erectum fiducia et gaudio in deo, cum hanc unam fiduciam requirat deus, cum illius unius confirmandae gratia filium dederit, ne de bona voluntate erga nos sua dubitemus, ut ponamus in deo spem nostram et non obliviscamur operam dei (166). Es fehlt die persönliche Wertbeziehung jener Geschichte von Christus auf uns selbst, worin gerade der Glaube besteht: Neque vero historiae de Christo credere id est quod putant impii, sed credere, cur carnem induerit, cur crucifixus sit, cur post mortem in vitam redierit, nempe ut iustificaret quotquot credituri sibi essent. Haec tu si credis tuo bono, tui servandi gratia gesta esse foeliciter credis. Praeter eiusmodi fidem fucus, mendacium, falsae insaniae sunt quidquid vocant fidem (177). Wie also derjenige Gott nicht kennt, der allein weiss, dass er ist, aber nichts von seiner Macht und Barmherzigkeit weiss, so hat auch der nicht Glauben, der nur glaubt, dass Gott sei, aber nicht an seine Macht und Barmherzigkeit glaubt (192). In Kain war ohne Zweifel historiae scientia, ein Wissen um Gott, wie hätte er sonst überhaupt geopfert? Wenn daher Gott dem Abel, nicht dem Kain, Glauben zuschreibt, so bezeichnet er mit diesem Wort nicht irgend eine historica opinio, sondern einen Glauben, der Gott verherrlicht, der gut von Gott denkt, der der göttlichen Barmherzigkeit vertraut u. s. w. (171). Auch in Saul war wohl die opinio esse deum, esse vindicem peccati, esse misericordem. Alioqui cur sacrificasset? Sed fides non erat, hoc est, ut egregio scripturae verbo utar, non requirebat: er acht seyn nicht, cor ignorabat tum severitatem, tum bonitatem dei (161).

Der Glaube also, dessen Objekt die Verheissung der göttlichen Barmherzigkeit ist, hat es mit dem cor des Menschen zu thun; er ist nicht ein Fürwahrhalten des Verstandes, sondern ein Zu-herzen-nehmen: Non credunt enim impii, sed frigida opinione tenentur cui non adhaeret profunditas cordis (172). Cor aber nun fällt zusammen mit voluntas. Quid enim est voluntas, si non affectuum fons est, et cur non pro voluntatis vocabulo cordis nomen usurpemus? Siquidem scriptura potissimum hominis partem cor vocat[1]) (21 90). Der Wille ist nach Melanchthon unfrei, nicht bloss im metaphysischen[2]), sondern vor allem im ethisch-religiösen Sinne: er steht unter der Herrschaft der Affekte: ego nego vim esse ullam in homine quae serio affectibus adversari possit. Internos affectus

---

1) Melanchthon unterscheidet nach der seit Aristoteles herrschenden Psychologie 2 Seelenvermögen: In duo partimur hominem. Est enim in eo vis cognoscendi, est et vis qua vel persequitur, vel refugit quae cognovit. Vis cognoscendi est qua sentimus aut intelligimus, ratiocinamur, alia cum aliis comparamus, aliud ex alio colligimus. Vis e qua affectus oriuntur est qua aut aversamur aut persequimur cognita, hanc vim alias voluntatem, alias affectum, alias appetitum nominant .... Cognitio servit voluntati .... Nam perinde ut in re publica tyrannus, ita in homine voluntas est, et ut senatus tyranno obnoxius est, ita voluntati cognitio, ita ut, quamquam bona moneat cognitio, respuat tamen eam voluntas feraturque affectu suo (21 86 f. vgl. die Lucubr. 21 13 f.). Vgl. ferner aus der Umarbeitung dieses Abschnittes de hominis viribus adeoque de lib. arb. vom Jahre 1522 den Hinweis auf die Verdunklung der biblischen Anschauung von der menschlichen Natur durch die von den Griechen übernommene psychologische Terminologie, von der Melanchthon am liebsten zur einfachen biblischen zurückkehren möchte: Quod nos intellectum, quatenus moderatur voluntatem, seu indicium, seu aestimationem rerum vocamus, scriptura fere lumen νοῦν et φρόνημα appellat. Quod nos voluntatem, scriptura fere cor nuncupat. Quae loquendi ratio utinam durasset in scholis christianorum. Mire enim obscurant disputationem de hominis natura Aristotelica illa vocabula: voluntas, appetitus, actus elicitus, intellectus agens, intellectus passibilis .... De natura hominis deque appellationibus virium Graeci multa nugati sunt, nos simplicissime rem indicavimus (21 94 vgl. 92).

2) Quandoquidem omnia quae eveniunt necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas (21 87 f.). Eine gewisse Wahlfreiheit in äusseren Dingen behauptet Melanchthon trotzdem (90. 92).

prorsus nego in potestate nostra esse nec permitto aliquam esse voluntatem quae affectibus adversari serio possit (92). Von Natur ist überhaupt der ganze Mensch unfähig, das Göttliche zu erkennen und ihm sich hinzugeben: de divinarum rerum cognitione sic habet res intellectum ignorare deum deique tum potentiam tum voluntatem, misericordiam et iram, etiamsi perpetuo doceatur, ut legas, relegas, volvas, revolvas, audias, doceas omnes sacros libros et scriptores perpetuo, tamen intellectus nunquam credet esse deum, esse misericordem aut iustum .... Et quae de intellectu scripsi, eadem de voluntate sentio (aus der ed. 7. Witeb. 1522, C. R. 21 94). Wahre Gotteserkenntnis muss von Gott selbst in uns gewirkt werden, und so ist das denn der eigentliche Gegensatz zwischen jenem sophistischen und dem wahren Glauben: Ista opinio vel fides est donum naturae et non infunditur a spiritu sancto, sed est posita in captu nostrae rationis (Lucubr. 21 37), dagegen der Glaube, wie ihn Melanchthon beschreibt, kommt nicht zu stande nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu sancto (162). Der Gegensatz der beiden Arten von „Glauben" ist also letzlich der von Natur und Gott, von Fleisch und Geist: non assentitur verbo dei natura adeoque nec movetur (162); maius omnino et certius aliquid fides est, quam quod possit comprehendere caro (161). Jener „Glaube" der Sophisten heisst daher eine carnalis opinatiuncula (168). Ja, auch stärkere Ausdrücke scheut Melanchthon nicht: quidquid de deo cognoscit natura sine spiritu sancto dei instaurante et illustrante corda nostra, qualecunque sit, frigida opinio est, non fides adeoque nihil nisi simulatio et hypocrisis, ignoratio dei et contemptus (160). Wo der wahre Glaube vorhanden ist, jene fiducia, jener sensus misericordiae dei (188), da ist Friede im Herzen, und da können wir nicht anders als Gott gleichsam unsern Dank abstatten für seine Barmherzigkeit dadurch, das wir freiwillig und fröhlich das Gesetz erfüllen. Die aber diesen Glauben nicht haben, thun gute Werke nur inviti, metu legis et poenarum, heucheln also und verachten im Grunde Gott. Und weil sie ihn bloss als den strengen Richter kennen, so wissen sie niemals, ob ihre Werke ihm genügen und leben so in steter Herzensbeschwernis. Ihnen gilt es: debebant non opera sua, sed promissionem

misericordiae dei contemplari. Wo der wahre Glaube ist, non est, quod opera spectes. Promissionem misericordiae dei specta, eius fiducia nihil dubita, quin iam non indicem in coelis, sed patrem habeas, cui tu sis curae non aliter atque sunt parentibus filii inter homines. Quod si voluntatis erga nos divinae nulla esset significatio praeter hanc, quod voluit appellari se patrem in ea prece quam quotidie dicimus, sola haec satis magno argumento esset, nihil exigi a nobis prius fide (163 f.).

Den Unterschied also des Bewusstseinsvorganges[1]), den Melanchthon Glauben nennt, von dem, den die Scholastiker so bezeichnen, können wir hiernach in folgenden drei Punkten zusammenfassen:

1) Der Glaube, wie ihn Melanchthon beschreibt, richtet sich auf Gottes gnädige Vatergesinnung, sein Objekt ist nicht wie bei den Scholastikern das verbum dei als historia, sondern das verbum dei als promissio, deren höchste Zusammenfassung und Unterpfand Christus ist, der uns den guten Willen des Vaters verdient hat[2]).

1) Auf den kommt es uns an, weniger auf das Verhältnis von Glauben und Werken und die weiteren Fragen der Rechtfertigung. Doch vgl. die folgende Anmerkung.

2) Summa: omnia habet, omnia potest, qui Christum habet, hic iustitia, pax, vita, salus est. Et in hunc modum vides cohaerere promissiones divinas. Nam prorsum singulae significationes et testimonia bonae voluntatis dei erga nos sunt, quam alias alio opere, alio dono nobis commendat et insinuat. Ita in hoc per universae scripturae historiam totus incumbit, ut doceat, ut assuefaciat nos confidere sua bonitate, quam si quis in tot tamque multiplicibus promissionibus contempletur, is quomodo cohibere se poterit, quominus in illius tantae misericordiae sinum effundat animum et spiritum. Porro bonam voluntatem meruit Christus quem pro nobis intercessorem, quem pro nobis victimam et satisfactionem dedit. Sic enim deus dilexit mundum .... Ita omnes promissiones in eum, nempe qui nobis emeruit misericordiam patris, qui nobis conciliavit patrem referendae sunt. ... Exercebis spiritum meditatione promissionum accurate, quod nisi e promissionibus cognosci neutiquam poterit Christus. At nisi Christum novis, nec patrem cognosces. Huc igitur omnes spiritus tui cogitationes adfer, huc incumbe, ut ex promissionibus cognoscas quae tibi in Christi sint donata. Quaeso autem, ubi promissionum scholastica theologia vel verbo meminit? Atque ita factum est, ut gratiam Christi obscuraret, ut ex Christo non pignus miseri-

2) Der scholastische „Glaube“ ist ein verstandesmässiges Zustimmen und Fürwahrhalten, der wahre Glaube dagegen ist ein Zu-herzen-nehmen, vollzieht sich in der Sphäre des Willens.

3) Der scholastische „Glaube“ ist seinem Ursprung nach ein donum naturae, eine carnalis opinatiuncula, der wahre Glaube dagegen ist ein Werk des heiligen Geistes.

Aus alle dem geht hervor, dass jene beiden „Glaube“ genannten Bewusstseinsvorgänge für Melanchthon etwas völlig Disparates sind. Es sind nicht etwa nur verschiedene Stufen oder Grade derselben inneren Bewegung, sondern es sind artlich verschiedene geistige Vorgänge. Jener scholastischen opinio verweigert daher Melanchthon ausdrücklich den Namen „Glaube“: Solebam quondam historicam fidem docendi gratia vocare illam acquisitam informem; nunc prorsum non fidem, sed opinionem appello. Quae diximus, eo pertinent, ut scias simplicissime uti verbo fidei scripturam nec vocari posse fidem illam Parisiensem qualitatem quae etiam in impiis est et contemnentibus dei (162). Nur die fiducia misericordiae dei verdient den Namen fides: praeter eiusmodi fidem fucus, mendacium, falsae insaniae sunt quidquid vocant fidem (177). Ist so Glaube etwas ganz anderes, als illa de credendis seu de divina historia opinio, so wird auch jene Unterscheidung einer fides formata und informis gegenstandslos (162). Der Glaube der „Sophisten“ also und der Glaube, von dem die Schrift redet, sind etwas toto coelo von einander Verschiedenes; jeder bildet gleichsam einen Kreis für sich; der eine ist festgelegt durch die 3 Punkte: historia, natura (caro), ratio (intellectus) — der andere ist bestimmt durch promissio, spiritus sanctus, cor (voluntas). Ueberhaupt aber liegt den Scholastikern gegenüber eine vollständig neue Weise Christum zu erkennen vor: Christum . . . oportet alio quodam modo cognoscamus, quam exhibent scholastici (21 85, vgl. den ganzen berühmten Eingang der Loci, von dem unten (s. S. 31 ff.) noch zu handeln ist).

So der neue Begriff vom Glauben, den Melanchthon 1521 den scholastischen Aufstellungen gegenüber darlegt. Melanchthon ist bei diesem Glaubensbegriff nicht stehen geblieben. In wie-

cordiae sed legislatorem et exactorem multo tristiorem faceret, quam Moses etiam visus est (175 f.).

fern hier bei ihm von einer Entwicklung zu reden ist, soll eine Verfolgung des Begriffes durch seine späteren dogmatischen Schriften zeigen.

Es kommt zunächst die C. A. in Betracht. Admonentur etiam homines, heisst es hier (Art. 20$_{23-26}$), quod hic (Röm. 5$_{1}$) nomen fidei non significat tantum historiae notitiam qualis est in impiis et diabolo, sed significat fidem quae credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae, videlicet hunc articulum, remissionem peccatorum, quod videlicet per Christum habeamus gratiam, iustitiam et remissionem peccatorum.

Iam qui scit se per Christum habere propitium patrem, is vere novit deum, scit se ei curae esse, invocat eum, denique non est sine deo sicut gentes. Nam diaboli et impii non possunt hunc articulum credere: remissionem peccatorum. Ideo deum tamquam hostem oderunt, non invocant eum, nihil boni ab eo exspectant. Augustinus etiam de fidei nomine hoc modo admonet lectorem et docet in scripturis nomen fidei accipi non pro notitia qualis est in impiis, sed pro fiducia quae consolatur et erigit perterrefactas mentes. Art. 24$_{31-32}$: Nam id est meminisse Christi beneficia meminisse ac sentire quod vere exhibeantur nobis. Nec satis est historiam recordari, quia hanc etiam Iudaei et impii recordari possunt. Eine fast unmerkliche Aenderung in der Bestimmung des Glaubensbegriffs gegenüber den Locis von 1521 ist hier vor sich gegangen. Zwar bedeutet auch hier wie 1521 (vgl. 21$_{85}$) Christum kennen so viel wie seiner Wohlthaten teilhaftig werden, zwar wird auch hier der Glaube erläutert als fiducia, aber daneben finden sich andere Sätze, in denen der Standpunkt von 1521 verlassen ist. Es heisst: nomen fidei non significat tantum historiae notitiam; fides credit non tantum historiam, sed etiam effectum historiae; es genügt zwar nicht, sich die Geschichte Christi ins Gedächtnis zurück zu rufen, aber die notitia historiae fällt doch mit unter den Begriff der fides: die historia ist Objekt des Glaubens geworden, das credere bezieht sich nicht mehr bloss auf die promissio, auf die beneficia Christi, auf den effectus historiae, sondern auch auf diese letztere selbst; der „historische Glaube", von dem Melanchthon 1521 ausdrücklich erklärt hatte: Plane non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio (21$_{162}$), wird jetzt als ein Bestandteil

im Glaubensbegriff aufgeführt. Was für Melanchthon Glaube im eigentlichen Sinn bedeutet, darüber lassen, wie gesagt, die angezogenen Stellen durchaus keinen Zweifel; der Glaubensbegriff von 1521 ist keineswegs abhanden gekommen; nur das ist zu konstatieren, dass er durch die Verwendung des Schemas non tantum—sed etiam ein erweiterter geworden ist: die damals mit solchem Nachdruck bekämpfte historica fides wird jetzt wenigstens als ein im Begriff des Glaubens mit enthaltenes Moment anerkannt.

Aehnlich liegt die Sache in der Ap. Ich führe zunächst wieder die charakteristischen Stellen an: Illa fides, heisst es, quae iustificat non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni dei, in qua gratis propter Christum offertur remissio peccatorum et iustificatio. Et ne quis suspicetur tantum notitiam esse, addemus amplius: est velle et accipere oblatam promissionem remissionis peccatorum et iustificationis (S. 95_{48}). Nam quod adversarii cavillantur multos impios ac diabolos etiam credere, saepe iam diximus nos de fide in Christum, hoc est de fide remissionis peccatorum, de fide quae vere et ex corde assentitur promissioni loqui. Haec non fit sine magno agone in cordibus humanis. Et homines sani facile iudicare possunt illam fidem quae credit nos a deo recipi, nobis ignosci, nos exaudiri rem esse supra naturam; nam humanus animus per sese nihil tale de deo constituit. Itaque neque in impiis neque in diabolis haec fides est de qua loquimur (139_{182}). Sicut terrores peccati et mortis non sunt tantum cogitationes in intellectu, sed etiam horribiles motus voluntatis fugientis iudicium dei: ita fides est non tantum notitia in intellectu, sed etiam fiducia in voluntate, hoc est, est velle et accipere (125_{166}: velle accipere) hoc quod in promissione offertur, videlicet reconciliationem et remissionem peccatorum (139_{183}). Zunächst ist auf die Uebereinstimmung mit den Locis 1521 hinzuweisen: Objekt des Glaubens ist die promissio; promissio und fides sind Korrelate: inter se correlative comparat et connectit (Paulus Röm. 4_{16}) promissionem et fidem (96_{50}. 142_{203}. 102_{84}. 108_{112} f.). Christum erkennen heisst seine Wohlthaten erkennen: 105_{101}. 264_{72}. Der Glaube wird nur durch den heiligen Geist gewirkt: Das wird besonders hervorgehoben gegenüber der iustitia rationis, der entsprechend die Schola-

stiker, den Philosophen folgend, lehren: quod ratio sine spiritu sancto possit diligere deum supra omnia (88_{9}; vgl. 98_{64}. 130_{129}). Und endlich ist zu beachten, wie kräftig der Glaube als eine Funktion des Willens hingestellt wird (s. oben).

Andererseits ist nun aber auf ein doppeltes hinzuweisen: Einmal wird, wie in der C. A., durch Verwendung des Schemas non tantum—sed etiam die notitia historiae mit in den Glaubensbegriff hineingezogen. Doch ist bei der Verwendung dieses Schemas eine gewisse Vorsicht zu bemerken: das etiam im zweiten Gliede fehlt zuweilen, wodurch die Koordination der beiden in dem Schema verbundenen Glieder in gewisser Weise aufgehoben und die überragende Bedeutung des letzten zum Ausdruck gebracht wird. So heisst es in der oben zuerst angeführten Stelle: Illa fides quae iustificat non est tantum notitia historiae, sed est assentiri promissioni, d. h. die eigentliche Beziehung des Glaubens ist die auf die promissio. Aehnlich 150_{262}: fidem intelligunt (die Gegner) tantum notitiam historiae seu dogmatum, non intelligunt hanc virtutem esse quae apprehendit promissionem gratiae et iustitiae; vgl. auch 96_{50}. Das Gefühl ist in der überhaupt ja weniger leisetretenden Apologie noch zu lebendig, dass jene notitia historiae den Namen des „Glaubens“ eigentlich zu Unrecht trägt. Aber doch — und das ist das Zweite, worauf aufmerksam zu machen ist — unterscheidet die Apologie, wenn auch halb wider Willen, 2 „Glauben“: Sie hat, der C. A. folgend, den „historischen Glauben“ mit in den Glaubensbegriff hineingezogen, weiss aber andererseits sehr wohl, dass dies gar nicht der Glaube ist, um den es sich handelt, und so nennt sie diesen letzten Glauben, um den es sich eigentlich handelt, nämlich den rechtfertigenden Glauben, die fides proprie dicta (108_{113}), indem sie sich nicht immer dazu entschliessen kann, jener notitia historiae überhaupt den Namen des Glaubens zu verweigern, wie Melanchthon 1521 es durchaus gethan hatte. Die Gegner, heisst es, reden bloss von dem Glauben, der in der notitia historiae besteht, aber von dem Glauben, quae est vera cognitio Christi et utitur beneficiis Christi et regenerat corda et praecedit legis impletionem — de hac fide nulla syllaba extat in doctrina adversariorum nostrorum (95_{46} f.). Am wichtigsten ist in diesem Zusammenhang folgende Stelle: adversarii . . . intelligunt fidem non hanc quae iustificat, sed quae in genere credit deum esse,

poenas propositas esse impiis etc. Nos praeter illam fidem requirimus, ut credat sibi quisque remitti peccata. De hac fide speciali litigamus, et opponimus eam opinioni quae iubet confidere non in promissione Christi, sed in opere operato contritionis, confessionis et satisfactionum etc. (177_{60}, vgl. 205_{21}. 94_{45}, ferner überhaupt für die Unterscheidung eines doppelten Glaubens 112_{21}. 139_{182}). Hiernach giebt es also eine fides in genere und eine fides specialis [1]), wobei die erstere als die Voraussetzung (vgl. das praeter illam) der letzteren angesehen wird. Die Apologie hat somit von der C. A. für die Bestimmung des Glaubensbegriffes das Schema non tantum—sed etiam übernommen, sie lässt also auch ihrerseits einmal die notitia historiae mit unter den Glaubensbegriff fallen und kommt sodann weiter auf diesem Wege zur Unterscheidung eines doppelten Glaubens, eines allgemeinen, mit der historica fides zusammenfallenden, und eines speziellen, des eigentlich rechtfertigenden, die mit einander insofern zusammenhängen, als der zweite den ersten zur Voraussetzung hat.

Weiter führen die Loci von 1535. Fides significat ... fiduciam misericordiae promissae propter Christum .... Nec vere excludimus notitiam historiae de Christo, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fidei complectimur et historiam de Christo referimus ad illum articulum qui beneficium Christi commemorat, remissionem peccatorum. Complectitur ergo fiducia illa et notitiam de Christo, filio dei, et voluntatis seu habitum seu actionem qua vult et accipit promissionem Christi (21_{422}). Non satis est in genere credere, quod deus aliquibus ignoscat. Sic etiam diabolus credit ... Sed singuli statuere debemus nobis ipsis ignosci. De hac fide speciali loquimur, qua sibi quisque applicat beneficium Christi (21_{491}). Letztere Stelle zeigt uns die Fortführung der in der Apologie zuerst auftretenden Unterscheidung der fides in genere und der fides specialis. In dem ersten Zitat wird die fides

1) 1521 hatte Melanchthon die Unterscheidung einer fides generalis und specialis seitens der Scholastiker zu den portenta verborum gerechnet (s. S. 9), hier nimmt er selber sie wieder auf. Für den Sinn der scholastischen Unterscheidung vgl. z. B. C. R. 21_{164} Mitte, $_{169}$ oben. Die melanchthonische besagt wesentlich dasselbe (vgl. u. S. 19 das Citat 21_{491}).

definiert als fiducia. Aber der Begriff dieser fiducia ist ein eigenartiger. Zwar bedeutet sie auch hier fiducia misericordiae dei, aber sie umschliesst auch die notitia historiae de Christo, also etwas dem Intellekt Angehöriges. Ferner vor allem aber: Diese fides-fiducia hat zu ihrem Gegenstande omnes articulos fidei, als deren Zusammenfassung der Artikel von der Sündenvergebung hingestellt wird [1]).

Wir kommen zur 3. Ausgabe der Loci (zuerst erschienen 1544). Complectitur autem fiducia misericordiae et notitiam historiae, quia fides intuetur Christum quem agnosci necesse est filium aeterni dei pro nobis concifixum, resuscitatum etc. (21 743). Fides significat in intellectu notitiam et assensum promissionum de Christo, ac in voluntate fiduciam qua voluntas vult et accipit oblatam misericordiam (785). Sic . . . differt fides a ceteris virtutibus, quia est apprehensiva et applicat nobis promissionem (788). Comprehendit Paulus (unter dem rechtfertigenden Glauben Gal. 3 24) simul in potentia cogitante notitiam et assensum et in voluntate fiduciam. Sciendum est autem notitias esse apprehensivas, fiduciam vero in corde et voluntate esse motum, quo acquiescimus in obiecto apprehenso. — Sed alia est fidei definitio, cum de sola notitia historiae dicitur, qualis est in impiis, quae est nosse historiam et ei assentiri. Haec non est integra fides, sed mutila, quia non assentitur promissioni divinae ad te pertinenti (1079, vgl. 23 19, 454, 455, 480, 651). Verschiedenes ist in diesen angeführten Stellen zu beachten. Zunächst die schon bekannte Einordnung der notitia historiae in die fiducia misericordiae, die begründet wird durch Hinweis auf Christus als Gegenstand unseres Glaubens, von dem nun aber zunächst seine Gottessohnschaft ausgesagt wird, während auf die geschichtlichen Fakta seines Lebens erst an zweiter Stelle hingewiesen ist. Sodann liegt in der zu zweit angeführten Stelle und zu Anfang des letzten Zitats zum ersten Male die volle Definition des Glaubens vor, nach der er sich zusammensetzt aus notitia, assensus und fiducia. Der Vater dieser von den lutherischen Dogmatikern übernommenen Definition ist also Melanchthon. Von den 3 seelischen Thätigkeiten, die hiernach den Glauben konstituieren, gehören die beiden ersten, notitia und assensus, der Sphäre des Intellekts an, die fiducia der des Willens. In dieser fiducia

1) Vgl. Apol. II, 51.

bejaht und ergreift der Wille die dargebotene Barmherzigkeit. In diesem Bejahen und Ergreifen der Barmherzigkeit oder der Verheissung stellt sich das eigentliche Wesen des Glaubens dar, wie denn in dem dritten Zitat dies apprehendere und applicare der als virtus charakterisierten (vgl. Ap. 125_{106}. 150_{262}. C. R. 21_{751}) fides überhaupt zugeschrieben wird. Auffallend dagegen ist dann weiter die bei der Auslegung von Gal. 3_{24} ausgesprochene Bemerkung, dass jenes apprehendere nicht als in der fiducia sich vollziehend anzusehen sei, sondern den notitiae, d. h. notitia und assensus, zukomme. Sie sind apprehensivae, während der fiducia nur das acquiescere in obiecto apprehenso übrig bleibt (s. u. S. 25 f.). Endlich finden wir hier wieder, im Gegensatz zu dem 1521 betonten simplicissimus usus verbi fidei, die deutliche Unterscheidung eines zweifachen Glaubens: neben dem eigentlichen Glauben giebt es eine fides non integra sed mutila. Damit ist dasselbe gemeint, wie mit der fides in genere, von der die Ap. sprach. Sie besteht nach unserer Stelle in nosse historiam et ei assentiri, fällt also zusammen mit den beiden ersten Bestandteilen der oben mitgeteilten 3teiligen Glaubensdefinition. Diese fides ist also ein Teil des Glaubens, der zum ganzen Glauben erst vollendet wird durch das assentiri promissioni divinae ad te pertinenti, d. h. die fides specialis[1]). Ist also so jene erste fides zwar ein Teil des ganzen Glaubens, als Vorstufe nämlich und Voraussetzung des eigentlichen Glaubens, so wird doch andererseits wieder ihre Verschiedenheit von diesem letzteren sehr stark zum Ausdruck gebracht: Haec notitia in diabolis in infinitum discernenda est ab hac fide de qua dicitur: Iustificati fide pacem habemus, quae est assentiri omnibus articulis symboli et promissionis et qua credis tibi ipsi remitti peccata

1) Singulär ist die Fassung von f. generalis und f. specialis, wie sie an einer Stelle der Loci 1535 vorliegt. Generalem fidem, heisst es hier (21_{538}) semper afferre debemus.... quae credit nobis remitti peccata et nostras preces propter Christum audiri et placere deo nec esse irritas sed vel liberationem ex praesenti periculo vel mitigationem vel alia quaedam bona impetrare. Atque haec fides generalis manet certa et reddit corda pacata. Sed specialis fides quae petit liberationem ex praesenti periculo nominatim paulo aliter se habet. Haec enim in corporalibus periculis ita exspectat liberationem, ut addat conditionem: Si Deo non displices, si Deus judicat conducere. Vgl. 539.

(23 20, vgl. 19), obwohl auch hier bei diesem eigentlichen Glauben an die Verheissung und die persönlich bezogene Sündenvergebung im Fürwahrhalten aller Artikel des Symbolums gefordert wird [1]). Unterschieden sind die beiden Arten des Glaubens näher in ihrem Objekt und in bezug auf ihre Entstehung: Differt igitur fides de qua dicitur: iustificati fide pacem habemus a notitia qualis est in impiis obiecto et causa efficiente. Quia vera fides intuetur promissionem et accenditur per filium dei qui spiritu sancto cor laetificat et ad invocationem exuscitat (a. a. O. S. 20). Der wesenhafte Unterschied wird also durchaus nicht verkannt, trotzdem werden beide als Teile einer Gesamtdefinition des Glaubens zusammengefasst.

Wesentlich Neues für unsere Frage bringen die späteren Schriften nicht mehr. Ich führe noch die Enarratio Symboli Niceni, das Ordinanden-Examen und die Explicatio Symboli Niceni an. Aus der Enarratio Symboli Niceni vom Jahre 1550 ist vor allem folgende Stelle für uns von Interesse: Fides . . ., heisst es hier, primum opus est decalogi qua totam doctrinam a deo traditam amplectimur, videlicet omnes articulos fidei, ut usitate loquimur in ecclesia, item, legem et promissionem (23 301). Objekt des Glaubens ist hiernach die ganze von Gott in der Schrift geoffenbarte Lehre, diese Lehre aber, zusammengezogen, stellt sich dar in den Glaubensartikeln, von denen in der Kirche die Rede ist. Dazu kommen nun noch lex und promissio, und zwar nicht als zusammenfassender Ausdruck für jene „Lehre“, sondern als weiteres selbständiges Objekt neben (item = sowie auch, ferner) derselben [2]). Die erste Ausgabe der Loci von 1521 bezeichnete bloss diese beiden letzten Stücke lex und promissio,

---

1) Diese Stelle scheint somit von den beiden Arten des Glaubens, der f. in genere (quae est assentiri omnibus articulis symboli) und der f. specialis (qua credis tibi ipsi remitti peccata) die notitia in diabolis noch als dritte besondere Art zu unterscheiden. Vgl. 21 785 f., wo ebenfalls scharf geschieden wird zwischen der fides oder notitia diabolica fugiens deum und der fides qua ecclesia deum invocat, welch letztere eben aus der f. in genere und der f. specialis sich zusammensetzt. Für gewöhnlich jedoch wird diese aus Jak. 2 19 geschöpfte fides in diabolis oder impiis mit der fides in genere identifiziert.

2) Vgl. den folgenden Absatz: Et quia necesse est . . . ., vor allem das etiam in der 2. Zeile.

die das eigentliche verbum dei ausmachten, als Objekt des Glaubens.—Wenn von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben die Rede ist, heisst es im Ordinanden-Examen (Ausgabe von 1558), so soll man wissen „dass der Glaube in diesen Reden heisse alle Artikel des Glaubens wissen (notitia) und für wahr halten (assensus) und darin auch die Verheissung der Gnade, und sei also ein herzliches Vertrauen (fiducia) auf den Sohn Gottes Jesum Christum, Gott und Menschen" (23 LVII, vgl. LV). „Der Glaube begreift alle Artikel und ist dazu das Vertrauen, das durch den Sohn Gottes zu Gott Zuflucht hat" (LVI). Es soll festgehalten werden, dass der Glaube nichts anderes ist als herzliches Vertrauen auf den Sohn Gottes, aber doch kommt man mit dieser Definition nicht aus, vielmehr heisst Glauben zunächst: alle Artikel des Glaubens wissen und für wahr halten, und dann kommt noch dazu das Vertrauen. Der Verheissung der Gnade trauen, das war 1521 überhaupt Glaube; jetzt besteht er zunächst und vor allem in der verstandesmässigen Annahme der Glaubensartikel und das Vertrauen kommt nur noch als zweites Moment hinzu.

Aus der Explicatio Symboli, der letzten dogmatischen Schrift Melanchthons (Neubearbeitung der Enarratio Symboli, 1557 vollendet, 1561 von Joh. Sturio herausgegeben) seien folgende Stellen noch angeführt: Cum Paulus inquit, iustificamur fide, vocabulum fidei non tantum historiae notitiam significat, ut diaboli etiam norunt historiam seu dogmata. Sed significat assentiri omnibus articulis fidei et in his huic articulo: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam non solum aliis dari sed mihi quoque (23 454). Certe sola historiae notitia nemo vivit . . . . Fides et notitia est et motus accensus a spiritu sancto in voluntate et corde, quo in praesentia volumus et accipimus remissionem peccatorum (23 456).

Bevor wir eine Zusammenfassung dessen versuchen, was sich aus dem bisher Dargelegten als Resultat für die Entwicklung des melanchthonischen Glaubensbegriffes ergiebt, sei noch ein kurzer Blick auf die 3 Begriffe notitia, assensus, fiducia geworfen, die, wie wir schon sahen, konstituierend sind für den Glaubensbegriff des späteren Melanchthon.

Die notitia scl. historiae ist das religiös-ethisch neutrale, blosse geschichtliche Wissen: cognitio neque bona neque mala (21 14). In den Locis von 1521 wird dieses historische Wissen

— es wird dafür hier, so viel ich sehe, nicht das Wort notitia gebraucht, sondern meistens opinio oder auch assensus [1]) — als etwas hingestellt, das mit Glaube nichts zu thun hat: plane enim non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio (21 162). Diese frigida opinio, die der evangelischen Geschichte gerade so „glaubt" wie der Geschichtschreibung des Livius oder Sallust, diese nicht durch den heiligen Geist gewirkte Erkenntnis ist nur simulatio et hypocrisis, ignoratio dei et contemptus (s. o. S. 13). Der Begriff der notitia als des rein geschichtlichen, aber für die Heilserkenntnis positiv gewerteten, d. h. als ersten Bestandteiles des Glaubens angesehenen Wissens, tritt in Melanchthons dogmatischen Schriften erst von 1530 an auf. — Etwas ganz anderes ist natürlich der Gebrauch des Wortes in dem Sinn der vera notitia oder cognitio Christi, in dem Sinn des cognoscere Christum, das darin besteht beneficia eius cognoscere, das sachlich zusammenfällt mit dem Glauben; von dem es heisst: Ecce cognitio Christi iustificatio est, cognitio autem sola fides est (21 179).

Was zweitens die fiducia betrifft — um den verwickelteren Begriff des assensus zuletzt zu besprechen — so hat Melanchthon nicht bloss 1521, sondern auch später jederzeit in dem Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes das innerste Wesen des Glaubens erblickt [2]). Aber der Begriff der fiducia liegt später gegenüber 1521 zuweilen in einer etwas veränderten Fassung vor, und zwar das eine Mal in einer Erweiterung, das andere Mal in einer Beschränkung. Die Erweiterung besteht darin, dass die fiducia als auch ein intellektuelles Moment in sich schliessend hingestellt wird. Diese erweiterte Fassung des Begriffs der fiducia hängt zusammen mit der Erweiterung des Begriffs der fides überhaupt, für deren Gesamtbeschreibung auch späterhin noch die fiducia verwandt wird, so z. B. an folgender Stelle: Nec vero excludimus notitiam historiae de Christo, ut quidam calumniantur. Cum enim dicimus fiduciam misericordiae promissae propter Christum, certe omnes articulos fides complectimur et historiam de Christo referimus

---

1) Vgl. assensus eorum, quae scripturis prodita sunt (21, 160); illa Sophistica fides..... quae sic assentiuntur historiae Evangelicae impii (161).

2) Vgl. z. B. 21 423. 436. 490. 740. 763. 886.

ad illum articulum qui beneficium Christi commemorat, remissionem peccatorum. Complectitur ergo fiducia illa et notitiam de Christo, filio dei et voluntatis seu habitum seu actionem qua vult et accipit promissionem (21_{422}). Vgl. 21_{748}: Complectitur autem fiducia misericordiae et notitiam historiae, quia fides intuetur Christum quem agnosci necesse est filium aeterni dei pro nobis crucifixum, resuscitatum etc. Unter den Begriff der fiducia fällt also hier auch das Fürwahrhalten sämtlicher Glaubensartikel und die notitia historiae de Christo, zwar nicht als selbständige Voraussetzung der fiducia, sondern als in dieser implicite (complectimur) enthaltenes intellektuelles Moment. Erfährt somit hier der Begriff eine Erweiterung nach der intellektuellen Seite hin, so erleidet er dagegen an anderen Stellen eine Verengung und Beschränkung, die ebenfalls ihren Grund hat in dem starken Hervortreten des intellektuellen Moments im Glaubensbegriff. Nicht nur, dass die fiducia in den Definitionen des Glaubens nach dem Schema non solum—sed etiam die notitia oder notitia und assensus neben sich dulden muss, wovon 1521 in keiner Weise die Rede war, sondern bisweilen wird als die in ihr sich vollziehende seelische Thätigkeit bloss das acquiescere genannt, so dass ihr das apprehendere, das velle et accipere genommen ist, worin noch in der Ap. ihr eigentliches Wesen sich darstellte und das auch späterhin keineswegs fehlt, vgl. z. B. $21_{785, 790}$. Jetzt heisst es: Sciendum est autem *notitias esse apprehensivas*, *fiduciam* vero in corde et voluntate esse *motum quo acquiescimus* in obiecto apprehenso (21_{1079}, vgl. $_{744}$. 13_{166}). Die eigentliche Willensbewegung, der Akt der Heilsergreifung, ist also an solchen Stellen der fiducia genommen, sie ist nur der Niederschlag dessen, was durch die von den intellektualistischen notitiae vollzogene apprehensio im Bewusstsein gewirkt wird, sie ist, wie wir sagen würden, vollständig Sache *des Gefühls* geworden [1]), wie sie denn auch zusammengestellt wird mit der laetitia (13_{166}. 21_{1079}. 23_{19}). Deckt sich also der in den beiden genannten Fällen vorliegende Begriff der fiducia nicht mit dem von 1521, indem er das eine Mal ein intellektualistisches Moment einschliesst, das die fiducia von 1521 nicht hat, und indem ihm das andere Mal das Ap-

1) Das hängt damit zusammen, dass nach M. das Evangelium in den terrores conscientiae vor allem anderen als Trost wirkt.

prehensive fehlt, das in jener enthalten ist, so liegt doch nun andererseits, wie gesagt, die Sache nicht so, als ob die fiducia im Sinne von 1521 nicht auch später noch als Gesamtbezeichnung des Glaubens bei Melanchthon sich fände, vgl. z. B. 21 439, 749 f., 785.

Schwierig, vor allem was seine psychologische Charakteristik betrifft, ist der Begriff des assentiri (assensus, assensio). Das assentiri dient zunächst zur Umschreibung des Glaubens überhaupt. Unzählige Male, von der ersten bis zur letzten Schrift Melanchthons, findet sich die Definition des Glaubens als assentiri verbo dei. Auch die historica fides der impii ist assensus (vgl. o. S. 23 Anm.). Besonders häufig aber wird das assentiri auf die promissio bezogen, das eigentliche Objekt des Glaubens. Es ist die Rede von der firma assensio seu fides amplectens promissiones et minas legi additas (23 398), die fides ist der assensus quo promissioni credimus (21 759), es heisst: assensus seu fides de hoc articulo (Auferstehung der Toten) (21 925). Es besteht also die Gleichung assensus = fides.

Daneben aber geht nun ein anderer Gebrauch des assentiri her, wonach es für sich allein den Begriff der fides nicht ausfüllt. Die fides zerlegt sich in ihre Teilbegriffe. Der ursprünglichen fiducia tritt zunächst seit der C. A. die notitia historiae zur Seite. Assensus und fiducia werden noch promiscue gebraucht: πιστεύω heisst beides: assentior und confido, πίστις ist gleich assensio und fiducia. So in der folgenden Definition der fides: F. est assentiri universo verbo dei nobis proposito adeoque et promissioni gratuitae reconciliationis donatae propter Christum mediatorem estque fiducia misericordiae dei promissae propter Christum mediatorum (21 744), ebenso: id assentiri (sil. promissioni) re vera est haec fiducia amplectens promissionem (21 745, 46). Also assentiri und fiducia besagen dasselbe. Wird nun die notitia mit hineingezogen in den Begriff des Glaubens, so ergiebt sich folgende Definition: fides, quae non solum est notitia, sed etiam assensus et fiducia in voluntate et corde (23 301), wobei also assensus und fiducia auf der einen Seite, der des Herzens oder Willens, der notitia auf der anderen Seite, der intellektuellen, gegenübergestellt werden. Dasselbe liegt vor z. B. 21 759: Observabis autem et hoc, quod idem locus (Röm. 5 2) docet fide significari non tantum historiae

notitiam qualis est in diabolis, sed assensum quo promissioni credimus, seu fiduciam misericordiae quae in promissione offertur. Von der fiducia — die dabei in der oben erwähnten engeren Bedeutung gefasst ist — zwar unterschieden, aber doch mit ihr auf einer Linie der notitia gegenüberstehend, liegt unser Begriff an folgender Stelle vor: Ac discrimen conspici necesse est inter notitiam historiae qualis est in diabolis et impiis et hanc fidem quae simul et historiam novit et est assensus quo promissionem gratiae amplectimur, et fiducia qua cognoscentes promissionem acquiescimus et laetamur in deo propter filium (23_{19}). Anders jedoch liegt die Sache nun an folgender Stelle: Fides significat assentiri promissioni dei quod est in intellectu, et cum hoc assensu necessario coniuncta est fiducia in voluntate volens et accipiens promissam reconciliationem et acquiescens in monstrato mediatore (21_{790}). Hier wird der assensus, der bisher auf der Seite der fiducia stand, also als Bewegung des Willens gedacht war, als dem Intellekt zugehörig hingestellt. Und so ist die Definition möglich, die Melanchthon schon einige Seiten vorher giebt: Fides significat in intellectu notitiam et assensum promissionum de Christo ac in voluntate fiduciam qua voluntas vult et accipit oblatam misericordiam et in ea acquiescit (21_{785}). Schon S. 744 hiess es: Fiducia est motus in voluntate necessario respondens assensioni, welch letztere also damit indirekt dem Intellekt zugewiesen wurde, und deutlich wird S. 1079 erklärt: Et comprehendit Paulus (Gal. 3_{24}) simul in potentia cogitante (fiduciam) notitiam et assensum et in voluntate fiduciam. Also der assensus gehört der pars cognoscens an, ist Funktion des Intellekts. Andererseits aber ist mit derselben Deutlichkeit von dem assentiri als einer Funktion des Willens die Rede. Man vergleiche z. B. die folgende bekannte Stelle, in der das, was man unter Melanchthons Synergismus versteht, zum Ausdruck kommt. Wie entsteht der Glaube? Wer Gott sucht, muss ihn im Worte suchen: Cumque ordimur a verbo, hic concurrunt tres causae bonae actionis: verbum dei, spiritus sanctus et humana voluntas assentiens nec repugnans verbo dei. Posset enim excutere, ut excutit Saul sua sponte, sed cum mens audiens ac se sustentans non repugnat, non indulget diffidentiae, sed adiuvante etiam spiritu sancto conatur assentiri, in hoc

certamine voluntas non est otiosa, sed languide assentitur (21 658, vgl. 23 279). Nach alle dem ist zu sagen: Das assentiri als solches wird vom Intellekt ausgesagt wie vom Willen: es giebt ein assentiri historiae und ein, generell bezogenes, assentiri promissioni, das rein verstandesmässig sich vollzieht; davon zu unterscheiden ist das nur mit Hilfe des heiligen Geistes zustande kommende spezielle assentiri promissioni divinae ad te pertinenti, das in der Sphäre des Willens verläuft. Andererseits jedoch ist das festzuhalten: Der assensus als 2. Moment der 3teiligen Glaubensdefinition ist bei Melanchthon überwiegend, bei den in dieser Definition ihm sich anschliessenden altprotestantischen Dogmatikern überhaupt als Funktion des Intellekts gefasst [1]).

---

1) Vgl. z. B. Quenst: Assensus i. e. iudicium intellectus approbans quo ea quae de Christo eiusque merito et satisfactione pro peccatis nostris et de gratia dei ac promissionibus de gratuita remissione peccatorum propter Christum scriptura tradit certo et indubitato vera esse credimus inque illis simpliciter acquiescimus (Schmid [6] S. 300). Holl: Fides est in intellectu ratione notitiae et assensus, in voluntate ratione fiduciae (a. a. O. S. 303). Auch J. B. Carpzov hat das assentiri nicht als Funktion der voluntas bezeichnet. Die Stelle (Isagoge in libros symbolicos Leipz. 1675 p. 222), die Troeltsch (Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, Göttingen 1891, S. 75 Anm. 1 Schluss) dafür anführt, fasst das ass. deutlich als Funktion des Intellekts. C. will den Anstoss beseitigen, der darin liegt, dass die Ap. so oft das (intellektualistische) Verbum assentiri zur Definition des Glaubens verwendet (neminem offendat, quod Apologia toties verbum assentiri usurpet in definitione fidei iustificantis). Er verweist auf Chemn., bei dem nachzulesen ist, weshalb die Väter definitioni fidei iustificantis hoc inserere voluerint. Die Reformatoren haben aber mit einer Definition wie der: Est autem fides proprie dicta quae assentitur promissioni keine vollständige Definition geben wollen (ne autem quis putet Apologiam fidei definitionem per verbum „assentiri" absolvere voluisse), vielmehr sind die Stellen hinzuzuziehen, wo von dem velle et accipere die Rede ist, also deutlich zu Tage liegt, dass die promissio non tantum intellectu, sed etiam voluntate apprehenditur. Man kann also höchstens sagen, dass C. bei jener Definition, die er, wie bemerkt, als unvollständig bezeichnet, in dem ass. ein Willensmoment mit eingeschlossen denkt, wenn er sie als genügend anerkennen soll, aber nicht, dass er das ass. „näher als Funktion der voluntas bezeichne"; das ass. ist ihm im Gegenteil nur geläufig als Funktion des Intellekts, wie er denn am Schluss

Suchen wir nun zusammenfassend anzugeben, worin die Entwicklung des melanchthonischen Glaubensbegriffes besteht, so ist dem Dargelegten zufolge auf ein Dreifaches hinzuweisen:

1. Aus der fides = fiducia misericordiae dei von 1521 ist ein Glaube geworden, der vollständig definiert sich zusammensetzt aus den 3 Bestandteilen: a) der notitia historiae, dem Wissen um die Offenbarungsgeschichte, b) dem assensus, dem Fürwahrhalten der in der Schrift vorliegenden göttlichen Offenbarung [1]), vor allem der Verheissung, oder, in anderer Wendung, der Glaubensartikel, c) der fiducia, dem willensmässigen Ergreifen (doch vgl. die notitiae apprehensivae S. 25) der göttlichen Barmherzigkeit und dem ruhe- und freudevollen Vertrauen auf dieselbe [2]).

2. Mit diesem Fortschreiten von dem simplicissimus usus verbi fidei, wie ihn die Loci 1521 als schriftgemäss betonten, zu der eben dargelegten 3-Teilung des Begriffes hängt unmittelbar zusammen, dass nun ein doppelter [3]) Glaube unterschieden wird: eine verstandesmässige fides in genere, die mit den beiden ersten Momenten jener 3teiligen Definition zusammenfällt, und eine fides specialis, der eigentlich rechtfertigende Glaube. Letztere ist von der ersteren verschieden obiecto et causa efficiente, setzt aber jene doch als ihre Vorstufe voraus [4]).

---

des dem unsrigen vorhergehenden Absatzes vom intellectus und assensu suo redet.

1) Vgl. u. S. 42 ff.

2) Vgl. die Definition des Glaubens bei den späteren Dogmatikern. Auf der melanchthonischen Linie liegt es z. B. auch durchaus, wenn Quenst. gelegentlich die drei Bestandteile des Glaubens ausdrückt durch Unterscheidung von credere deum, credere deo und credere in deum: Credere deum est credere, quod ipse sit deus. Credere deo est credere vera esse quae loquitur. Credere in deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari. Primam (fidem) habere possunt haeretici, secundam tantum orthodoxi, tertiam soli renati, adeoque posterius semper includit prius, sed non contra, priores duae ad intellectum, tertia ad voluntatem pertinet; priores respiciunt omne dei verbum, tertia promissionem gratiae et meritum Christi (bei Schmid S. 303 f.).

3) Vgl. o. S. 22 Anm. 1.

4) So deutlicher bei Chemn.: Est fides quaedam generalis quae complectitur in genere historicam notitiam eorum quae in scriptura a deo tradita sunt et generalem assensionem qua sta-

3. Objekt des Glaubens war 1521 einfach die misericordia oder benevolentia dei. Das fehlt auch bei dem späteren Melanchthon durchaus nicht. Nur werden jetzt als zusammenfassender Inhalt dessen, worauf sich der Glaube bezieht, die articuli fidei genannt, deren Hauptartikel der von der Sündenvergebung ist.

Allgemein gesagt besteht somit die aufgezeigte Entwicklung, deren Beginn wir bei der C. A. konstatierten, in dem Hervortreten eines intellektualistischen Moments im Glaubensbegriff neben dem ursprünglich allein vorhandenen voluntaristischen. Der Glaube ist nun eine Bewegung unseres Geistes, die es nicht, wie 1521, allein mit dem Herzen oder Willen zu thun hat, sondern die in der Sphäre des Intellekts anhebt und in der des Willens sich vollendet [1]), wobei, wie wir sahen, die eigentliche Heilsergreifung bald dem ersten, bald dem letzteren zugeschrieben wurde. Die Veränderung ist so zunächst eine mehr bloss formal-psychologische, doch liegt in dem zu dritt angeführten Punkt auch eine materiale Aenderung vor, indem als Objekt und Inhalt des Glaubens nicht mehr einfach eine göttliche Gesinnung hingestellt wird, sondern zunächst kirchliche Lehrstücke, die allerdings auf die göttliche Offenbarung in der Schrift zurückgeführt werden (vgl. u. S. 42 ff.).

Wie ist diese Entwicklung zu erklären? Wie ist es von jener fiducia misericordiae dei zu diesem credere omnes

---

tuimus ea quae in verbo dei nobis revelata sunt vera esse non propter argumenta rationis, sed quia certi sumus a deo .... illa tradita et proposita esse. Et haec quidem generalis fides, quia etiam in impiis esse potest, per se non iustificat: Fides tamen iustificans generalem illam fidem praesupponit et includit. Quando enim generale illud fundamentum statuens vera et certa esse quaecunque divinitus in verbo dei proposita sunt non adfuerit vel vacilaverit, nec concipi potest nec in lucta retineri fiducia promissionis divinae misericordiae remittentis peccata propter Christum (bei Gottschick: Die Kirchlichkeit der s. g. kirchlichen Theologie 1890, S. 13, Anm. 2). Vgl. Schmid S. 302 f.

1) Johann Gerhard muss später gegen katholische Angriffe sich wehren, die eine solche aus zwei Seelenvermögen gemischte Funktion für ein wissenschaftliches Unding erklären (Troeltsch a. a. O. S. 34).

articulos fidei (23_{121}) gekommen? Die Beantwortung dieser letzteren Frage schliesst im Wesentlichen auch die Erklärung der beiden ersten Punkte ein.

Man könnte die Entwicklung rein innersachlich erklären wollen etwa so, wie Melanchthon selbst es an die Hand zu geben scheint z. B. in folgenden Sätzen: Complectitur autem fiducia misericordiae et notitiam historiae, quia fides intuetur Christum quem agnosci necesse est filium aeterni dei pro nobis crucifixum, resuscitatem etc. Estque referenda historia ad promissionem seu effectum (vgl. Ap. 96_{51}: causa finalis historiae) qui in hoc articulo proponitur videlicet: credere remissionem peccatorum. Ac rursus hic ipse articulus monet, ut fides intelligatur fiducia. Nam illi qui non confidit sibi remitti peccata haec verba: credo remissionem peccatorum frustra dicuntur (21_{743}, vgl. $_{422}$, $_{751}$. 23_{19}). Nehmen wir noch dazu, dass nach 21_{439} die notitia historiae = professio articulorum fidei ist, so könnte man folgendermassen schliessen: Der Glaube ist fiducia, er bezieht sich im Wesentlichen auf die Verheissung der Sündenvergebung, die Sündenvergebung ist der effectus der historia de Christo, diese selber aber ist zusammengefasst in den Artikeln des Symbolums. Aber abgesehen davon, dass diese Gedankenbewegung eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος [1]) einschliesst — was allerdings kein Beweis dagegen ist, dass sie melanchthonisch sei — sind wir gegen die Annahme solcher rein innersachlich sich vollziehenden Entwicklungen seit einem halben Jahrhundert mit Recht etwas bedenklich geworden. Eine Entwicklung „erklären" heisst uns, ihr organisches Verflochtensein in einen stets äusserlich mitbedingten grösseren Zusammenhang aufdecken. Dafür wird nun in unserem Falle auf folgendes hinzuweisen sein. Man wird nicht zweifeln dürfen, dass bei jenem credere omnes articulos fidei, als welches der Glaube definiert wird, nicht zuletzt an die Artikel gedacht ist, die Melanchthon selbst in der ersten Ausgabe der Loci nicht mitbehandelt hatte, die von den göttlichen Geheimnissen der Trinität und Christologie. Melanchthon hatte da-

---

1) Diese liegt in jenem: est referenda historia ad promissionem seu effectum: hier werden „Seins-Urteile" und „Wert-Urteile" in eins gesetzt.

mals [1]) jene Stücke zwar unter den capita rerum theologicarum mit aufgeführt, im Uebrigen aber nach dem Grundsatz: mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus sie auf sich beruhen lassen. Er hatte nicht gefunden, dass bei der Beschäftigung mit diesen hohen Geheimnissen ein Gewinn für das christliche Leben herauskomme. Vielmehr d e n Erfolg hatte er an den Scholastikern gesehen: ut relictis salutaribus locis animos converteremus ad frigidas et alienas a Christo disputationes. Quaeso te, ruft er aus, quid assecuti sunt iam tot saeculis scholastici theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille (Rom. 1 21) ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalitatibus, formalitatibus, connotatis [2]) et nescio quibus aliis insanibus vocabulis? Die Scholastiker, deren stultae disputationes übrigens nicht nur das Evangelium und die Wohlthaten Christi verdunkelt haben, sondern deren Argumente sich auch ebensogut zu Gunsten gewisser Häresieen als zu Gunsten der katholischen Dogmatik verwenden liessen — die Scholastiker hier zu korrigieren, hält er für eine res non necessaria; denn nicht auf das Wissen um jene Geheimnisse kommt es an: reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorat non video quomodo Christianum vocem. Nam ex his proprie Christus cognoscitur, si quidem hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non quod isti docent, eius naturas, modos incarnationis contueri. Christliche Erkenntnis besteht darin, zu wissen, was das Gesetz fordert, woher die Kraft zu nehmen ist zur Erfüllung des Gesetzes, woher Gnade zur Vergebung der Sünde, wie das zagende Gemüt sich aufrichten kann gegen Teufel, Fleisch und Welt, und das verwundete Gewissen Trost bekommt. Davon haben aber die Scholastiker nichts gelehrt. Und hat etwa Paulus im Römerbrief, diesem compendium doctrinae christianae, über Trinität, Inkarnation, creatio activa und passiva [3]) gelehrt? Sondern von Gesetz, Sünde und Gnade handelt er, e quibus locis solis Christi cognitio pendet. — Die Uebergehung der Trinitätslehre seitens Melanchthons 1521 hat somit allerdings zwar

1) Vgl. den Eingang der Loci 1521.
2) S. Kolde's Ausgabe S. 63, Anm. 2.
3) Kolde a. a. O. S. 65, Anm. 1.

nicht den Sinn, dass jene Lehre geleugnet werde, aber sie hat doch auch andererseits weniger „die Bedeutung, dass die als feststehendes Geheimnis für den christlichen Glauben geheiligte Lehre durch die Neubildung der praktischen Heilslehre weder berührt noch angetastet werden solle“ [1]) — eine solche Rücksichtnahme auf kirchlich feststehende Lehren liegt dem Melanchthon von 1521 durchaus fern [2]) — als vielmehr den tieferen Grund, dass Melanchthon unter dem Eindruck der scholastischen Behandlungsart jener objektiven Dogmen zur Zeit keine loci salutares in ihnen erklicken konnte. Es ist eine energische Abkehr von der spekulativ-metaphysischen zur praktisch-religiösen Betrachtungsweise dieser Voraussetzungen des christlichen Glaubens (vgl. Kolde a. a. O. S. 62 Anm. 2; Dilthey: Archiv für Geschichte d. Philos. VI 1893 S. 519).

Ein spekulativer Theologe ist nun Melanchthon auch später nie gewesen (vgl. R. E.[2] Bd. 9. S. 289 f.). Von 1530 an aber steht in seinen dogmatischen Schriften die Lehre von der Trinität wieder an der Spitze. Der erste Artikel der C. A. bekennt sich zu dem decretum Nicaenae synodi de unitate essentiae divinae et de tribus personis und verdammt alle Ketzer, insonderheit auch alle Samosatenos veteres et neotericos qui, cum tantum unam personam esse contendant, de Verbo et de Spiritu sancto astute et impie rethoricantur, quod non sint personae distinctae, sed quod Verbum significat verbum vocale et spiritus motum in rebus creatum [3]). Die

1) Ritschl: Rechtfertigung und Versöhnung I[3] S. 146.

2) Vgl. z. B. den Abschnitt de humanis legibus 21 130 ff.

3) Tollin: Melanchthon und Servet, Berlin 1876, weist darauf hin, das Mel. selbst in den Locis 1521 den hl. Geist nicht als für sich bestehende Person gefasst habe. S. 37 führt er an: „So ist denn der hl. Geist nichts anderes als Gottes Bewegung“ (im Urtext C R. 21 195: Nec aliud est spiritus sanctus nisi viva dei voluntas et agitatio); ferner ebendort: „Nicht ein Teil der Natur ist der hl. Geist, sondern eine göttliche Bewegung in den Kreaturen“. An letzterer Stelle ist aber überhaupt nicht vom **hl.** Geist die Rede, sondern Melanchthon giebt hier sein Urteil ab über diejenigen qui tres hominis partes fecerunt, spiritum, animam, corpus, und sagt von dieser Anschauung der Trichotomisten: quod non damno, modo permittant mihi, quod res est, spiritum proprie non naturae partem esse sed agitationem divinam. Diese Stelle handelt also bloss vom menschlichen Geist. Dagegen lässt die erstere allerdings auf eine

Stelle zeigt, wodurch das ausdrückliche Bekenntnis zur nicänischen Rechtgläubigkeit hier hervorgerufen ist: es ist der Gegensatz gegen die Ultras der Reformation (vgl. Möller-Kawerau, Bd. III S. 408 ff.), die unitarischen Ketzer, die mit ihrer Kritik auch vor den mysteria divinitatis nicht halt gemacht haben. Von ihnen gilt es sich abzusondern. So radikal sind Melanchthon und seine Genossen keineswegs. Sie stehen hier durchaus auf dem Boden der Kirche. Auch ihnen sind diese Bestreiter des trinitarischen Dogmas Ketzer. Ob Melanchthon hier in klarem Bewusstsein der rechtlich-politischen Bedeutung der „ökumenischen" Symbole geschrieben hat, wonach nur, wer die una deitas des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes festhalte, Anspruch auf den Namen eines „katholischen Christen" und damit auf Duldung und Schutz des römiscuen Reiches habe, das jene Regel aufgestellt hatte und ohne das es keine allgemeine christliche Kirche geben würde (vgl. Kattenbusch: Luthers Stellung zu den ökumenischen Symbolen, Giessen 1883, Anfang; Ritschl: Rechtf. u. Vers. I^3, S. 145 ff.), wird kaum festzustellen sein. Wer zur Kirche gehören will — und dass sie zu ihr gehörten, wollten die Reformatoren eben zeigen — muss jedenfalls diesen Artikel anerkennen, d. h. er muss auf dem Boden der „ökumenischen" Symbole stehen. An diesem Fundament haben die Reformatoren nicht gerüttelt. Wohl aber rüttelten daran die „Schwärmer". Ihr geschichtsloses, subjektivistisches Treiben ist es vor allem gewesen, was den eigentümlich „kirchlichen" Geist in Melanchthon hat hervortreten lassen. Und diese „kirchliche" Richtung des melanchthonischen Geistes stellt sich uns als ersten und Haupterklärungsgrund für die Entwicklung seines Glaubensbegriffes dar. Zusammen hängt dieser kirchliche Zug in Melanchthon allerdings mit der ganzen Art seiner Persönlichkeit, der feste, friedliche, einträchtige Verhältnisse erstes Bedürfnis waren. Ἀναρχίας γὰρ μεῖζον οὐκ ἔστιν κακόν: dieser von ihm in den Locis (vgl. 21 $_{556, 1018}$) zitierte sopho-

---

gewisse Erweichung der damaligen trinitarischen Anschauung Melanchthons schliessen. Bekanntlich finden sich aber schon 1523 in den Annotationes in Ev. Joannis Ansätze zu einer spekulativen Konstruktion der Trinitätslehre (vgl. C. R. 14 $_{1049}$ f.), was übrigens unser obiges Urteil, dass M. kein spekulativer Theologe war, nicht umstösst.

kleische Vers ist ungemein charakteristisch für seine Auffassung der Dinge. Der geistlichen und geistigen Anarchie zu steuern, erkannte er als seine Lebensaufgabe. „Alles Gewaltthätige erschreckte ihn, jede geordnete Macht, welche nach Regeln das Rohe, Dunkle und Heftige niederhielt, erschien ihm als Bundesgenossin seines Lebenswerkes“ (Dilthey a. a. O. S. 230).

Dieser vor allem durch die Ultras der Reformation wirksam gemachte kirchliche Zug in Melanchthon äussert sich zunächst in seinem Consensus-Bestreben der alten Kirche gegenüber. Das hat am schwersten auf Melanchthon gelastet, dass die Wiederherstellung des wahren Evangeliums durch die Reformation mit dem Opfer der dauernden Spaltung der Christenheit erkauft werden sollte. Das hat er sein Leben lang nach Kräften zu verhüten gesucht, dass der Riss in der Christenheit ein unheilbarer werde. Darum beteuert er (in der Vorrede der Loci secundae aetatis): Tueor ac sequor ut omnes pios decet consensum catholicae ecclesiae Christi nec ab eo unquam discessurus sum nec ullam unquam fanaticam opinionem damnatam certis testimoniis ecclesiae comprobabo (21 342). Und ebenso im Eingang der Enarratio Symboli Niceni: Priusquam autem enarrationem incipio, meam confessionem recitato. Affirmo coram deo et ecclesia me Symboli Apostolici et huius Symboli Niceni articulos omnes fideliter amplecti et ab omnibus opinionibus pugnantibus cum hoc consensu ecclesiae toto pectore abhorrere et in hac fide deum invocare. Sic cum ego et alii in ecclesia nostra sentiant, manifestum est nobis falsissime obici, quod ab ecclesia catholica seiuncti simus (23 198). Und bekanntlich hat Melanchthon noch 1537 eine evangelische Lebensordnung unter dem rechtlich geregelten Einfluss des Papsttums für möglich gehalten. „Vom Papst aber halte ich, so schreibt er unter die schmalkaldischen Artikel, so er das Evangelium wollte zulassen, dass ihm um Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, die auch unter ihm sind und künftig sein möchten, seine Superiorität über die Bischöfe, die er sonst hat, iure humano auch von uns zugelassen sei“ (Müller S. 326; vgl. Dilthey a. a. O. S. 230). Indem der Katholizismus die Glaubensartikel in der Form der Symbole bewahrt hat, so hat er nach Melanchthon das Fundament der Kirche bewahrt (vgl. Kattenbusch a. a. O. Anm. 31

S. 55), denn dies besteht vor allem in der cognitio incorrupta omnium articulorum fidei (21 837; vgl. 23 600: fundamentum intelligit (Paulus 1. Kor. 3 11) articulos fidei).

Diese grundlegende Bedeutung der Glaubensartikel hat nun Melanchthon auch durchaus festgehalten, als die Anhänger des Neuen, denen zur Zeit die Rückkehr in die alte Kirche sich als unmöglich herausstellte, daran denken mussten, ein neues Wohnhaus sich zu bauen: Diese „neue“ Kirche konnte nur auf jenem alten, festen Fundamente der Glaubensartikel aufgebaut werden. Das galt es dem chaotischen Durcheinander der aufgeregten Zeit gegenüber zu betonen: res certas, firmas et immotas in ecclesia doceri . . ., fidem esse firmam assensionem amplectentem integram evangelii doctrinam, non esse, ut in Academia Arcesilae, ludos ambiguos opinionum et disputationum sicut multa petulantia ingenia et multi superbi homines semper indicarunt, iudicant et iudicabunt, quorum blasphemias punit deus et praesentibus et aeternis suppliciis (21 605). Gegen solche alles-besser-Wisser, die wollen „neutrales sein, im Lande irr laufen und eigene Opiniones tichten und alle Ministeria und Kirchen tadeln[1]), wie Stenkefeldt thut . . .“ (23 LXXVI), gilt es auf die Artikel des Glaubens als das erste Erfordernis und Kennzeichen der Kirche hinzuweisen: Nec laudemus errones qui vagantur et ad nullam se ecclesiam adiungant, quia nusquam inveniunt talem ideam in qua non desideretur aliquid in moribus aut disciplina, sed quaeramus ecclesiam in qua articuli fidei recte docentur et non defenduntur idola (21 825). Der hier und z. B. an folgender Stelle: Die Kirche ist da, ubi articuli fidei integri et sine corruptelis traduntur et non defenduntur manifesti cultus idolorum (21 837) vorliegende Kirchenbegriff ist der getreue Ausdruck der historischen Situation des

1) Aus dem Gegensatz gegen die Schwärmer ist auch Melanchthons hohe Schätzung des ordo oder der ordinatio, der ordnungsmässigen Berufung zum Dienst des Evangeliums, zu begreifen, die er am liebsten als Sakrament angesehen wissen möchte: vgl. 21 470. 850. 852. Ap. S. 203 7 ff. Dagegen 1521: Quid autem in mentem venit iis qui inter signa gratiae ordinem numeraverunt (21 221)? Ordo figmentum: 21 42. Die letzte deutsche Ausgabe der Loci giebt aber den sakramentalen Charakter des geistlichen Amtes ausdrücklich auf, vgl. 22 452, Herrlinger: Die Theologie Melanchthons 1879 S. 113.

Protestantismus: er ist — im Gegensatz zu dem idealistischen Kirchenbegriff der C. A. und der Ap. — durchaus empirischen Charakters, eine Abgrenzung nach rechts und nach links: Die beiden ihn konstituierenden Merkmale sind hergenommen einmal von dem Gegensatz gegen jene Ultras, denen nichts mehr feststeht: gegen sie richtet sich das ubi articuli fidei integri et sine corruptelis traduntur — sodann von dem Gegensatz gegen Rom: die Abwehr der manifesti cultus idolorum. In utramque partem, heisst es, caveantur incommoda, videlicet ne tyrannis pravae consuetudinis stabiliatur, nec tamen laxetur frenum audacibus ingeniis quae, si non audiant veram ecclesiam, fingunt opiniones quae nulla habent testimonia ullius temporis in ecclesia, ut nostro tempore fecerunt Servetus, Campanus, Anabaptistae et alii multi (a. a. O.). Dabei ist nun zu beachten: Statt des in qua evangelium recte docetur in der klassischen reformatorischen Definition der Kirche C. A. 7 heisst es jetzt (s. S. 36): in qua articuli fidei recte docentur. Das ist für Melanchthon sachlich dasselbe, aber es ist vorsichtiger, der Zeitlage entsprechend, ausgedrückt. Auf das Evangelium beriefen sich auch die Schwarmgeister. Ihnen stellt Melanchthon das „kirchliche“ Evangelium gegenüber. Die articuli fidei sind das kirchlich gelehrte und zu lehrende Evangelium. Die Gleichung evangelium oder vera doctrina evangelii seu articuli fidei (tractatus de ecclesia et de auctoritate verbi dei von 1539 C. R. 23_{599}) ist zu verstehen aus der Entwicklung des Protestantismus zur Kirche.

Werden aber so die kirchlichen Glaubensartikel Objekt des Glaubens, so liegt auf der Hand, dass man mit der Bestimmung des letzteren als fiducia nicht mehr auskommt. Das glaubende Verhalten gegenüber der göttlichen Barmherzigkeit kann nur in einem Vertrauen bestehen, in einer That des Herzens oder Willens; das glaubende Verhalten gegenüber Artikeln des Glaubens besteht zunächst in der verstandesmässigen Zustimmung zu dem von der Kirche als Wahrheit Verkündigten. 1521 handelte es sich um Wiedergewinnung des direkten Verhältnisses der Einzelpersönlichkeit zu Gott, um das persönliche Erfassen der göttlichen Barmherzigkeit, das dem Einzelnen durch die Kirche erschwert oder unmöglich gemacht war; daher Glaube nihil aliud nisi fiducia miseri-

cordiae divinae. Jetzt aber handelt es sich um das Zustandekommen einer neuen Kirche. Eine Gemeinschaft kommt nicht zustande ohne eine allgemeine Verpflichtung; eine allgemeine Verpflichtung giebt es nur auf dem Gebiete des Verstandesmässigen, nur verstandesmässig Einzusehendes kann als allgemein verbindlich und notwendig aufgestellt werden. Der Verstand ist das das Zusammenleben der Menschen Ordnende. Wird der Glaube ein kirchlicher, d. h. werden Glaubensartikel, Lehrstücke, Gegenstand des Glaubens, so muss er zunächst als ein verstandesmässiger Akt unseres Bewusstseins verlaufen. Wer Glied einer Kirche sein will, d. h. einer in bestimmten Lehren und Ordnungen äusserlich sich darstellenden Gemeinschaft, muss wissen, worauf diese Lehren und Ordnungen ruhen und muss sie bejahen. Daher treten im Glaubensbegriff neben die fiducia die notitia und der assensus.

Den Römischen war der Glaube nichts anderes als das fürwahrhaltende Wissen um die heilige Geschichte, als der assensus eorum quae scripturis prodita sunt (s. o. S. 9). Dieser frigida et mortua opinio hatte Melanchthon 1521 den Krieg erklärt. Plane enim non est fides illa de credendis seu de divina historia opinio (21 162). Glaube richtet sich nicht auf credenda, auf Stücke des Glaubens, sondern ist Vertrauen des Herzens auf Gottes Barmherzigkeit. Dieser Herzensglaube wurde nun aber von den römischen Gegnern, jedenfalls nicht ohne Hinweis auf die Schwärmer, als völliger Subjektivismus, als vollständige Losreissung von aller Geschichte hingestellt. Dagegen muss sich Melanchthon noch 1535 verteidigen: Nec vero excludimus notitiam historiae, ut quidam calumniantur (21 422). Den Glauben von der Geschichte loszulösen, war auch dem Melanchthon von 1521 nicht in den Sinn gekommen [1]. Natürlich ist ihm auch hier der historische Christus die Voraussetzung des Glaubens; ohne diese Geschichte wäre der Glaube grund- und damit sinnlos, aber der Glaube selbst ist nicht das Wissen um diese historischen Begebenheitsn oder das Fürwahrhalten der Berichte über sie. Das war gerade der Punkt, wo Melanchthon 1521 die Falschheit des scholastischen „Glaubens“ und seinen Unterschied vom wahren, evan-

---

1) Ad simplicissimam historiam me refero 21 172.

gelischen Glauben aufgezeigt hatte. Aber ganz ohne Eindruck auf ihn sind solche Einwände, zumal seit dem Auftreten der Schwärmer, nicht geblieben. Und während er so früher jenes Wissen um die historia — ohne dabei diese selbst irgendwie anzutasten — als etwas hingestellt hatte, was mit dem Glauben nichts gemein hat, thut er jetzt, 1530, unvermerkt und zwar geleitet durch die unionistische Tendenz seiner Leisetreterei, einen Schritt weiter: nicht bloss selbstverständliche Voraussetzung für den Glauben ist ihm jetzt die historia und das Wissen um sie, sondern er macht nun dieses Wissen zur ersten Stufe des Glaubens selbst, er nimmt es mit in den Begriff des Glaubens auf. Er passt sich den Gegnern an. Der Artunterschied der beiden „Glauben", den er 1521 sehr deutlich zum Ausdruck gebracht hatte, fängt an, sich ihm zu verwischen, zu einem blossen Gradunterschied zu werden, die notitia historiae wird im Glaubensbegriff der fiducia koordiniert: fides est non solum notitia, sed etiam fiducia. 1521 hatte Melanchthon das Neue schärfer, rücksichtsloser aussprechen können, weil man nur an eine Reform der Kirche, an eine innerhalb der Kirche sich vollziehen sollende Bewegung dachte, weil es niemandem in den Sinn kam zu meinen, dass eine neue Kirche neben der alten entstehen würde. Diese Notwendigkeit wurde aber in den folgenden Jahren mehr und mehr offenbar. Melanchthons Geiste widerstrebte das. Er hat nie eine neue Kirche errichten wollen, wenn er auch später faktisch der Hauptträger der dahin führenden Entwicklung gewesen ist, die in der Notlage der Zeit ihren Erklärungsgrund hat. Von Jahr zu Jahr lag ihm die Einheit der Kirche, die Kontinuität der Entwicklung mehr am Herzen. Er verwahrt sich sogar ausdrücklich dagegen, auch nur in der methodischen Darstellung der christlichen Lehre, die er in den Locis giebt, ein autor novi exempli in ecclesia zu sein (21_{334}). Diese seine Sehnsucht nach Friede und Einheit hat auch in unserem Falle seine theologische Darstellung beeinflusst. Auch hier sucht er dem Gegensatz seine Schärfe zu nehmen und die Uebereinstimmung des Neuen mit dem Herkömmlichen so weit nur irgend möglich herauszustellen.

Dieses Konsensus-Bestreben hat also dazu geführt, dass der rein religiöse Begriff vom Glauben, wie ihn Melanchthon

selbst 1521 zur Darstellung gebracht hatte, in der neuen Kirche nicht festgehalten wurde. Wie diese Kirche selber auf einem Kompromiss beruhte, so auch ihr Glaubensbegriff. Verstandesmässiges Wissen und religiöser Glaube sind in den Definitionen des Glaubens nach dem Schema „nicht nur — sondern auch“ nicht auseinander gehalten worden (vgl. Ritschl: Fides implicita S. 84 ff.). Diese Verschweissung von verstandesmässiger und religiöser Betrachtung ist nicht nur an den Definitionen des Glaubens selbst, sondern auch in anderen Fällen zu beobachten. Ueber die Gottheit Christi, heisst es so z. B. in der 2. Bearbeitung der Loci, belehre uns die Schrift non tantum speculative sed practice (scl. ut Christum invocemus, ut confidamus Christo . . . (21_{366})). Durch Auslassung des etiam im 2. Gliede ist hier wieder (vgl. o. S. 18) die volle Gleichstellung der ersten, spekulativen, d. h. verstandesmässigen Erkenntnis Christi mit der religiös-praktischen noch vermieden worden. Aehnlich an folgender Stelle: scriptura saepius practice nos docet de divinitate Christi et officia eius nobis commendat, ut fidem in nobis excitet et de vero cultu nos doceat, quia in tali usu rectius agnoscimus Christum quam in otiosis speculationibus (21_{265} f., vgl. $_{260, 367, 610}$). Hier liegt in dem Komparativ rectius die leise, aber doch prinzipielle Abweichung von dem Standpunkt von 1521, wo es klipp und klar hiess: hoc est Christum cognoscere beneficia eius cognoscere, non quod isti docent eius naturas, modos incarnationis contueri (21_{85}). Ist in jenem Komparativ rectius der Gedanke der Koordination der beiden Erkenntnisweisen, wie er in dem durchgeführten Schema „nicht nur — sondern auch“ klar ausgesprochen wird, noch nicht erreicht, so liegt er dagegen — in genauer Parallele zu den in jenem Schema sich bewegenden Glaubensdefinitionen — in betreff desselben Punktes z. B. an folgender Stelle vor: Haec testimonia (christologische Stellen Alten und Neuen Testaments) nobis proponamus non solum ut admoneant nos de duabus naturis, sed etiam ut meminerimus adesse ecclesiae filium dei liberatorum et defensorem adversus diabolum (21_{364}). Neben der in dem Letzten dargelegten praktisch-religiösen Bedeutung der Zweinaturenlehre, mit der allein der Glaube es zu thun hat, wird zugleich auch das rein verstandesmässige Wissen um die Lehre als

solche betont. Und inbezug auf die Trinitätslehre wird ausdrücklich eingeschärft: et hae appellationes quae discrimina personarum indicant diserte observandae et retinendae sunt (21 354), wie denn auch zur Bezugnahme auf diese Lehre im täglichen Gebet ermahnt wird: Haec doctrina de tribus personis in invocatione quotidie proferatur (21 635), wozu Melanchthon selbst Anleitung giebt durch Darbietung eines Gebetes cuius recitatio nos de vera doctrina admoneat (a. a. O.). — Es ist der Melanchthon der Glaubensartikel, der hier zu uns redet, dem Glaube zunächst bedeutet: Fürwahrhalten der kirchlichen Lehre, credere omnes articulos fidei.

Dieser kirchliche Charakter der Frömmigkeit Melanchthons führt so zu einer immer grösseren Verselbständigung des verstandesmässig Aufzunehmenden, des Lehrhaften, im christlichen Glauben. Charakteristisch hierfür ist auch die folgende Stelle, deren erster Teil schon angeführt wurde (S. 36): Fundamentum intelligit (Paulus 1. Kor. 3 11) articulos fidei: das wird erläutert: hoc est summam doctrinae christianae et doctrinam de beneficiis Christi: Es giebt also eine summa der christlichen Lehre und, davon zu unterscheiden, eine Lehre von den Wohlthaten Christi (vgl. o. S. 23); mit anderen Worten: Die christliche Religion als Objekt wendet sich in gleicher Weise an unsern Verstand — an ihn zuerst — wie an unsern Willen. Dadurch wird aber auch der Glaube notwendig ein doppelter: es giebt einen Verstandesglauben und einen Herzensglauben. „Die Ueberzeugung des Verstandes von der allgemeinen Wahrheit der Erlösung und ihrer Voraussetzungen ist die unumgängliche Vorbedingung der individuellen Erfahrung von derselben, freilich nur die Vorbedingung, nicht die Ursache“ [1]) (Gottschick: Die Kirchlichkeit u. s. w. S. 15). Mitbestimmend für diese Unterscheidung eines doppelten Glaubens ist natürlich der verschiedenartige Glaubensbegriff gewesen, der bei

1) Was dies letztere betrifft, so scheint Melanchthon doch zuweilen auch in dieser Beziehung einen Zusammenhang anzunehmen. So sagt er z. B., nachdem er von der notitia gesprochen hat, quae est gradus omnium primus in decalogo: veram notitiam mox comitantur affectus: fides, dilectio, timor .... (21 301), und auf derselben Seite: notitia, quae statuit legem esse veram parit timorem. Vgl. auch u. S. 46 Anm. 2.

Paulus und Jakobus vorliegt (vgl. Ap. 129 123 ff. C. R. 21 439. 791. O. S. 22 Anm. 1).

Gehören so notitia und assensus, in denen sich die fides in genere darstellt (vgl. S. 21. 29), mit zum Glauben, d. h. bildet die Lehre einen Bestandteil des Glaubensobjektes, so ist die Abweichung in der Lehre auch Abweichung im Glauben. Dann erklärt sich aber auch von selbst die Aengstlichkeit, mit der über der Reinhaltung der Lehre gewacht wird. Dann erklärt es sich, wenn Melanchthon unter den Sünden gegen das 2. Gebot auch aufzählt: interdum erravi in aliquo dogmate et eo errore deformavi doctrinam coelestem (21 897), oder wenn er einen error in articulo fidei ewigen Zornes und ewiger Qual schuldig machen lässt, falls nicht Umkehr stattfindet (23 407). Dann ist es überhaupt verständlich, „dass die Sorge um die Erhaltung und Verbreitung der „reinen Lehre" der Hebel ist, welcher das Lebenswerk Melanchthons als Reformator der Kirche und der Schule, als Theologe, Philologe und Lehrer in Bewegung gesetzt hat" (Seeberg: Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. II S. 343).

Glaube ist Zustimmung zur Kirchenlehre. Gefordert aber wird diese Zustimmung nur deshalb, weil die Kirchenlehre die Lehre der Schrift ist. Glaube ist also letztlich Zustimmung zur Lehre der Schrift. Die Glaubensartikel sind nur ein Auszug aus der Schrift. Ipsi libri prophetici et apostolici . . . . articulos fidei aptissime tradunt (21 605). Nicht die Kirche stellt die Glaubensartikel, audienda est ecclesia ut doctrix (21 836 vgl. 845, 23 338) — von ihr lernen wir z. B. quod λόγος in narratione Ioannis cap. I significet personam (a. a. O. vgl. 23 200) — sed non propter autoritatem ecclesiae credendum est, nam ecclesia non condit articulos fidei, tantum docet et admonet. Verum propter verbum dei credendum est, cum videlicet admoniti ab ecclesia intelligimus hanc sententiam vere et sine sophistica in verbo dei traditam esse (23 603, vgl. auch 21 131. 134).

Das verbum dei nun ist das Bibelbuch, das die göttliche Geschichte und Lehre von Anfang an darstellt: Ut sciremus doctrinam ecclesiae solam primam et veram esse, deus singulari beneficio scribi perpetuam historiam ab initio voluit et servavit et huic libro scripto per patres et prophetas addidit testimonia editis ingentibus miraculis, ut sciremus,

unde et quomodo ab initio propagata sit ecclesiae doctrina. Postea vero gentium religiones exortae sunt alibi aliis temere fingentibus novos deos et novos cultus relicta prima doctrina . . . . . Quare cogitemus ingens dei beneficium esse, quod certum librum ecclesiae tradidit et servat et ad hunc librum alligat ecclesiam (21_{801}). Der Glaube nun, der allgemein in einem assentiri dicto sine dubitatione (13_{166}) besteht, ist als christlicher näher die assensio quae amplectitur sententias a deo patefactas (13_{151})[1] d. h. die Zustimmung zu jener von Gott veranlassten und beglaubigten Aufzeichnung der heiligen Geschichte und der wahren Lehre in der Bibel, mit andern Worten: er ist assensus eorum quae scripturis prodita sunt: auf diese Definition der „Sophisten“ kommt Melanchthon selber schliesslich hinaus. Daher der Glaube zunächst notitia und assensus! Melanchthons veränderter Glaubensbegriff hängt also in letzter Linie mit seiner veränderten Schriftbetrachtung zusammen: an die Stelle einer dynamischen Schriftbetrachtung ist eine mechanische getreten: 1521 bestand ihm das verbum dei in lex und promissio, zuhöchst in der letzteren, daher war Glaube nichts anderes als Vertrauen — jetzt ist die Schrift ein Geschichts- und Lehrbuch, dessen dicta sententiae a deo patefacta sind, divina oracula (21_{366}), die der Verstand einfach hinzunehmen hat[2] (vgl. 13_{151}), und die vera agnitio dei besteht jetzt in dem amplecti totam doctrinam a deo traditam (23_{464})[3]. Ist aber diese Auffassung katholisch (vgl. Ritschl: Fides implicita S. 95), so nähert sich auch jener mit ihr zu-

1) Vgl. 23_{301}: Ac primum fides est assentiri illis patefactionibus quibus ipse deus certa testimonia addidit.

2) Was Gottschick (a. a. O. S. 14 f.) von der späteren Orthodoxie sagt: „Diese Unterwerfung unter eine formelle Autorität, deren Aussprüche, wie sie auch lauten mögen, um deswillen angenommen werden müssen, weil das Ganze von Gott herrührt, zu deren Inhalt aber das sich unterwerfende Subjekt noch kein inneres Verhältnis hat, ist der Orthodoxie die grundlegende Voraussetzung und die erste Bedingung, um zur persönlichen Glaubensgewissheit zu gelangen“ passt durchaus schon auf Melanchthon. Vgl. Troeltsch: a. a. O. S. 25 ff.

3) Mit dieser mechanischen Auffassung der Schrift als Offenbarungskodex hängt auch das Problem des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung zusammen. Beide haben es nämlich keines-

sammenhängende Begriff vom Glauben wieder dem katholischen (vgl. Gottschick a. a. O. S. 14 ff.).

Wir sahen: Die Veränderung im Glaubensbegriff Melanchthons hat ihren Grund in der eigentümlich „kirchlichen" Richtung seiner Persönlichkeit, weiter in seiner Betrachtung der heiligen Schrift als der äusserlich uns gegenübertretenden und einfach anzuerkennenden, weil unbedingt göttlichen, Autorität. Auf ein Drittes ist endlich noch hinzuweisen. Die Entwicklung des Glaubensbegriffes bestand, wie wir darlegten, in dem starken Hervortreten eines intellektuellen Faktors in der ursprünglich rein voluntativ gefassten Geistesbewegung, als welche das Glauben sich darstellte. Der Glaube wird aus einem Herzens- oder Willensakt zu einer Funktion, an der die verstandesmässige Thätigkeit des menschlichen Geistes in hervorragender Weise beteiligt ist. Das hängt aber zusammen mit dem „Intellektualismus" Melanchthons überhaupt. In der ersten Zeit der Berührung mit Luther hatte das religiöse Interesse das humanistisch-wissenschaftliche zurückgedrängt. Die Loci 1521 reden wenig schmeichelhaft von der Philosophie. Seit 1524 (vgl. R. E.[2] 9 S. 294. Galle: Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen, Halle 1840 S. 120) jedoch beginnt der Humanist wieder in Melanchthon zu erwachen. Nicht ohne Einfluss auf diese Wandlung war auch hier das alle Wissenschaft verachtende Treiben der Schwarmgeister. Ihnen gegenüber wird Melanchthon der Anwalt nicht bloss der Kirche, sondern auch der Wissenschaften. Die christliche Lehre hat von der Wissenschaft nicht nur einen

---

wegs mit einander durchaus ausschliessenden Gebieten zu thun. Die Schrift enthält manches, was wir auch als natürliches Wissen haben. Quaedam voce dei tradita sunt, quae etiam natura nota sunt, ut praecepta decalogi. Sed voluit deus accedere vocem suam, ut ostenderet illas ipsas notitias naturales a sese mentibus nostris inditas esse et legem novo testimonio sanciret. Grata est autem bonae menti confirmatio veritatis, ubi intelligit ad naturalem notitiam accessisse divinam vocem. So erkennt z. B. die Vernunft, dass die Erde fest stehn muss und die Sonne sich bewegt: sed cum idem divinitus traditum esse audimus, firmius assentimur (13 152). Vgl. über Melanchthons Verhältnis zum modernen Weltbild Troeltsch a. a. O. S. 44 ff. — Hier liegt übrigens auch die Wurzel der späteren Unterscheidung von articuli puri und mixti.

formalen, sondern auch einen materialen Gewinn: liberalis eruditio non solum ornamento est ecclesiae christianae, sed aliquid ipsi doctrinae lucis addit. Itaque, so lautet der ganze Abschnitt in der Widmung der Loci zweiter Ausgabe an König Heinrich VIII., etsi sunt aliae praestantiores virtutes, pietas, usus vitae, experientia certaminum spiritualium, prudentia, tamen impudentes sunt hi quoque qui, cum se interpretes doctrinae christianae esse profiteantur, non dant operam, ut adiungant liberalem eruditionem quae non solum ornamento est ecclesiae christianae, sed aliquid ipsi doctrinae lucis addit. Ac plane dignos odio esse censeo Anabaptistas etsi qui similes sunt, qui ineruditam quandam et barbaricam theologiam ecclesiae invehere conantur et contendunt nullis literis opus esse, quare omnia confuse sine arte dicunt, nullam adhibent antiquitatis notitiam, nullam collationem ex aliis disciplinis (21 $_{338}$, vgl. weiter über das Verhältnis von humanistischer Bildung und Theologie bei Melanchthon Troeltsch a. a. O. bes. S. 64 ff.). Dem mit dieser allgemeinen humanistisch-wissenschaftlichen Richtung des melanchthonischen Geistes zusammenhängenden Hervortreten des intellektuellen Faktors auch im Glaubensbegriff entsprechen aber weiter auch veränderte psychologische Voraussetzungen. Das Verhältnis der beiden Seelenvermögen, der potentia cognoscens und der voluntas, ist nicht mehr das von 1521. Damals hiess es: Cognitio servit voluntati. Nam perinde ut tyrannus est in republica, ita voluntas in homine (s. o. S. 12 Anm. 1), und es war eine sententia impia et stulta: Voluntatem posse se conformare omni dictamini rectae rationis, id est, voluntatem posse velle quidquid recta ratio, rectum consilium intellectus praescribit (21 $_{107}$). 1540[1]), im Liber de anima, der wieder (vgl. den Schluss der genannten Anm.) ganz in aristotelischen Bahnen wandelt, wird das widerrufen: Omitto rixam, utra potentia praecellat, cognoscens an voluntas. Pariter enim regere ceteras vires debent. Et quamvis voluntas est praestantior, quia velut rex eligit deliberata aut reicit, tamen non habet tyrannicum imperium, sed recto iudicio obtemperare debet (13 $_{171}$). Das Gegensätzliche tritt zurück, das Einheitliche des menschlichen Bewusstseins wird betont: Sunt reipsa una substantia intel-

1) Die hier zitierte, im C. R. abgedruckte Ausgabe ist von 1553.

lectus et voluntas, sed genera actionum diversa sunt (a. a. O.). Aber dieser Ausgleich bedeutet ein überwiegendes Hervortreten des Intellektuellen vor dem Willensmässigen. Faktisch hat jetzt der Intellekt das Primat, der Wille muss der richtigen Einsicht gehorchen[1]), das Objekt wird ihm vom Intellekt gezeigt (13 153). Die erkennende und die wollende Seite des Bewusstseins sind bei der Aneignung der Versöhnung mindestens in gleicher Weise thätig: Ut est ordo cognitionis et voluntatis in nobis, ita λόγος ostendit reconciliationem patris et spiritus sanctus accendit laetitiam, ut invocare deum possimus, confirmat assensionem et accendit alios motus ipsi congruentes (13 171)[2]).

Der Melanchthon von 1521 ist Empiriker, er beschreibt Wesen und Art des Glaubens; er will nicht eine begriffliche Definition geben; er ist sich der Unerschöpflichkeit des Gegenstandes bewusst: fidei naturam ac vim non videor mihi posse verbis ut optabam explicare (21 179). So nennt er den Glauben nicht nur Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, er nennt ihn auch das beharrliche Zustimmen zu allem Wort Gottes (letzteres in dem oben[3]) mitgeteilten Sinne) (21 162), Glauben an Gott als den Vater und Beschützer (165), Vertrauen auf den guten Willen Gottes gegen uns (167), auf die

---

1) Darin vor allem liegt das Aristotelische (Griechische); vgl. im Uebrigen über das Verhältnis des liber de anima zu Aristoteles Dilthey (a. a O. S. 353 f.).

2) Nicht bloss das ist eine Schwierigkeit des melanchthonischen Glaubensbegriffes, dass nach demselben der Glaube als eine aus 2 Seelenvermögen gemischte Funktion sich darstellt (s. o. S. 30 Anm.), sondern dazu kommt noch die weitere, dass von diesen zwei seelischen Vorgängen der eine, erste, durchaus im Rahmen des natürlichen Lebens zu verlaufen scheint, während der zweite nur durch Wirkung des hl. Geistes zustande kommt. Dieser Schwierigkeit scheint an unserer Stelle, wie auch anderswo (vgl. Troeltsch a. a. O. S. 72 f.) dadurch begegnet zu werden, dass auch bei jenem ersten Akt, der Beugung des Verstandes unter die Autorität des Gotteswortes, ein übernatürlicher Faktor, der Logos oder auch der hl. Geist als mitwirkend gedacht wird. Die erste Schwierigkeit vermindert, sich, wenn auf das obige (S. 45 f.): sunt reipsa una substantia intellectus et voluntas Nachdruck gelegt wird.

3) Vgl. S. 10. 43.

Verheissung der Sündenvergebung (176); er nennt ihn sensus[1]) misericordiae dei quae omnium bonorum operum et fons et vita et rectrix (183), er umschreibt sein Wesen durch den Begriff des Ausharrens: qui potest fidei vis ac natura exprimi certius quam verbo perseverandi (180). Das ist Leben und Kraft, lauter willensmässige Bewegung. Der spätere Melanchthon geht auf eine Definition aus; der lebendige und kräftige Glaube ist nicht verloren gegangen, aber er steckt jetzt in einer doktrinären Schale. Man kann diesen Doktrinarismus des späteren Melanchthon, der ihn die Kirche zu einer Art Schule machen liess[2]), einen praktischen nennen in dem Sinne, dass dabei „die Behandlung aller Dogmen unter dem Gesichtspunkt ihres religiösen Wertes durchaus nicht zurückgedrängt wurde“ (Troeltsch a. a. O. S. 64), muss aber anerkennen, dass der herrschende Gesichtspunkt der Christentumsauffassung des späteren Melanchthon ein intellektualistischer ist. „Denn christliche Lehre ist eine hohe Weisheit, die keine Kreatur ergründen kann, und wir werden in ewiger Anschauung Gottes daran lernen. Gleichwohl will ihm Gott also eine Kirche sammeln und nicht anders, dass in diesem elenden schwachen Leibe der Anfang dieser Weisheit in uns durch Gottes Gnade leuchte. Dazu ist hochnötig, die Lehre fleissig zu hören, zu lesen und zu betrachten. Dieses ist der einige Weg zu Gottes Erkenntnis, nämlich seine Lehre recht lernen“ (aus dem Ordinanden-Examen 23 cx). Wie denn Melanchthon bekanntlich in der Aufzählung der causae, cur minus abhorreas a morte, die er wenige Tage vor seinem Tode niederschrieb, auch die Aussicht auf Erkenntnis jenes

1) Man sieht, ein klein wenig ist auch Melanchthon einmal „Enthusiast“ gewesen. Später warnt er: Non exspectandi sunt illi raptus Enthusiastarum qui violentiam quandam somniant in qua sensus praecedit fidem ..., sed postea fidem sequitur sensus (23 281).

2) Die Kirche ist zu vergleichen einem coetus scholasticus (21 835), sie besteht aus den pii et recte docti (21 554); es ist die Rede von coetus docentium et discentium doctrinam ecclesiae (13 178 vgl. 12 367). Nicht zu übersehen ist allerdings hierbei einmal der thatsächliche Zustand der vollkommenen Unwissenheit des Volkes in religiösen Dingen, und sodann der Umstand, dass faktisch die „reine Lehre“ „der Rechtstitel für die Existenz der jungen evangelischen Kirche“ war (vgl. Seeberg a. a. O. II 345).

Arkanums anführt: qualis sit copulatio duarum naturarum in Christo (9 1098, Herrlinger a. a. O. S. 206).

Die intellektualistische Färbung des Glaubens bei dem späteren Melanchthon besagt somit etwas ganz anderes, als gelegentliche Aeusserungen Luthers, die auf den ersten Blick ebenfalls einen intellektualistischen Glaubensbegriff zu verraten scheinen[1]). Das eine ist jedenfalls bei einem Vergleich der Ausführungen der beiden Reformatoren über unsern Gegenstand nicht zu vergessen, dass Melanchthon, dem es auf eine lehrhafte, wissenschaftliche Definition ankommt, mit relativ festen Terminis operiert, während Luthers einzelne Aeusserungen immer erst aus dem Ganzen seiner religiösen Anschauung heraus verstanden werden wollen.

Versuchen wir zum Schluss zusammenzufassen, was sich uns als Erklärung für die Wandlung in Melanchthons Glaubensbegriff ergeben hat, so haben wir hinsuweisen einmal auf die Eigenart der geistigen Persönlichkeit Melanchthons, in der nach der anfänglichen starken Beeinflussung durch Luther (Loci 1521) das humanistisch-intellektualistische Interesse durchaus prävalierte, sodann auf das ängstliche Streben Melanchthons nach geordneten, festen, einträchtigen Zuständen, das ihn einerseits dem intellektualistischen Glaubensbegriff der römischen Gegner sich in etwa anpassen liess, und das ihn andererseits, im Gegensatz vor allem gegen die Ultras der Reformation, zum Hauptträger der Entwicklung machte, deren schliessliches Resultat die auf die mechanisch als Offenbarungskodex gefasste heilige Schrift sich gründende „lutherische Kirche" gewesen ist. Ist Melanchthons Thätigkeit und Einfluss massgebend für die Entstehung der „lutherischen Kirche" gewesen[2]), so kann man sagen, dass die Entwicklung des melanchthonischen Glaubensbegriffes organisch verbunden ist mit der Entwicklung des Protestantismus zur Kirche.

1) Vgl. bes. Köstlin: Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung 1893, der die betr. Ausführungen von Herrmann (Der Verkehr des Christen mit Gott), Gottschick (Die Kirchlichkeit u. s. w.), König (Der Glaubensakt des Christen) schon vor sich hat. Ferner: Müller: Die Symbole des Luthertums. Preuss. Jahrbücher, Bd. 63, S. 127.

2) Vgl. Ritschl: Entstehung der lutherischen Kirche. Gesammelte Aufsätze I S. 170 ff. Troeltsch: a. a. O. S. 62.

Lebenslauf.

Ich wurde geboren am 25. Juli 1875 zu Alsum im Kreise Ruhrort als Sohn des Landwirts Heinrich Römer und seiner Ehefrau Anna geb. Kersken. Meinen ersten Unterricht empfing ich in der Volksschule zu Alsum. Im 10. Jahre kam ich auf das Realgymnasium zu Ruhrort, im 13. auf das Gymnasium zu Duisburg, das ich Ostern 1894 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Ich studierte Theologie in Halle, Berlin und Bonn. Ostern 1898 bestand ich die erste theologische Prüfung vor dem Kgl. Konsistorium in Coblenz. Von April 1898—99 genügte ich meiner Dienstpflicht im Kgl. Sächs. 6. Inf.-Regt. Nr. 105 in Strassburg i. E. Nach einer mehrmonatlichen Thätigkeit als Hauslehrer in Siegen i. W. trat ich September 1899 als Hilfslehrer und Erzieher in das Ev. Pädagogium in Godesberg ein. Ostern 1900 legte ich die zweite theologische Prüfung ab. Ich verliess Godesberg, um Anfang Mai 1901 in das Kgl. Domkandidatenstift in Berlin einzutreten, dem ich zur Zeit noch angehöre.

Meinen akademischen Lehrern, vor allem den Herren der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn, weiss ich mich zu aufrichtigem Danke verpflichtet.

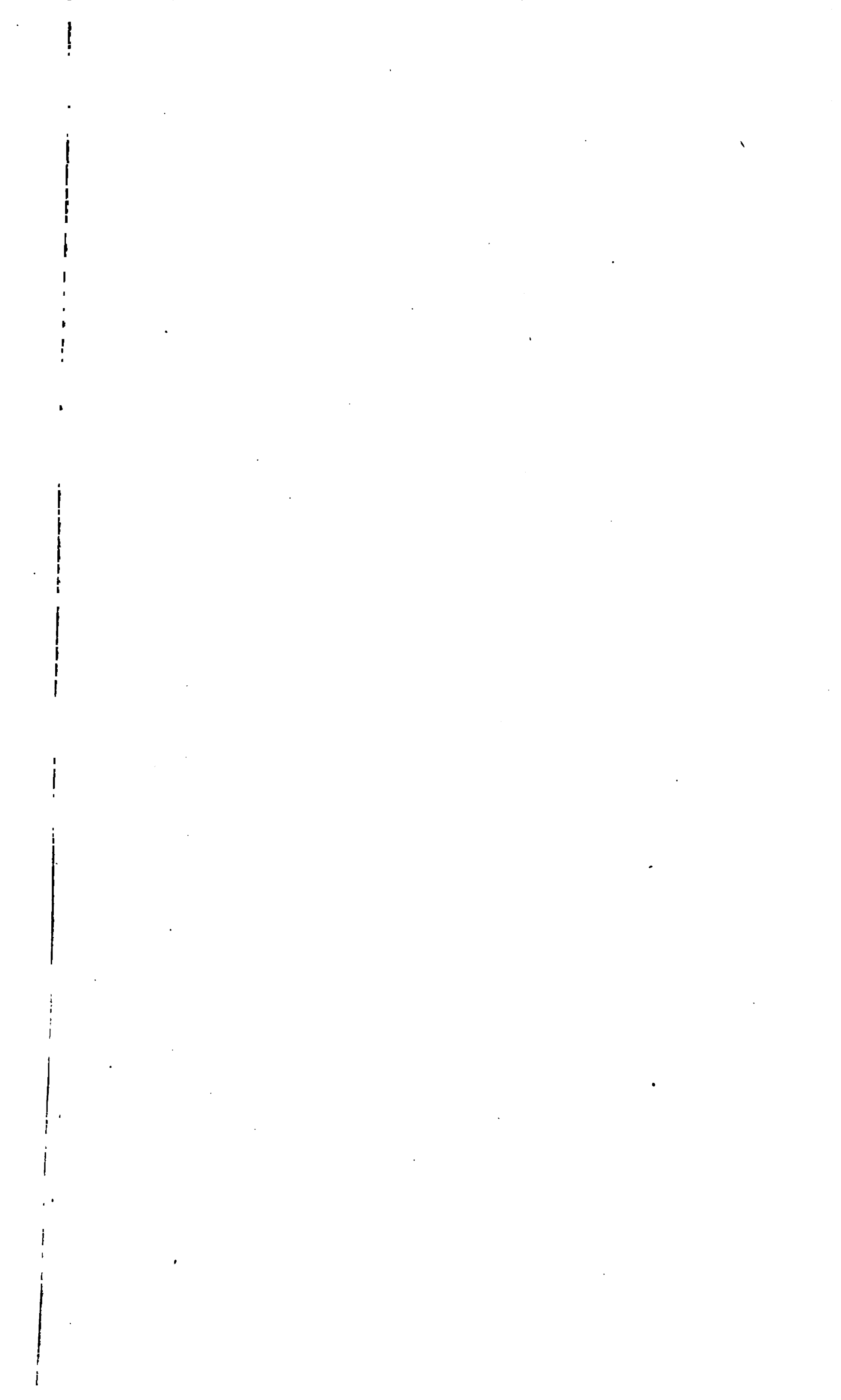
Thesen.

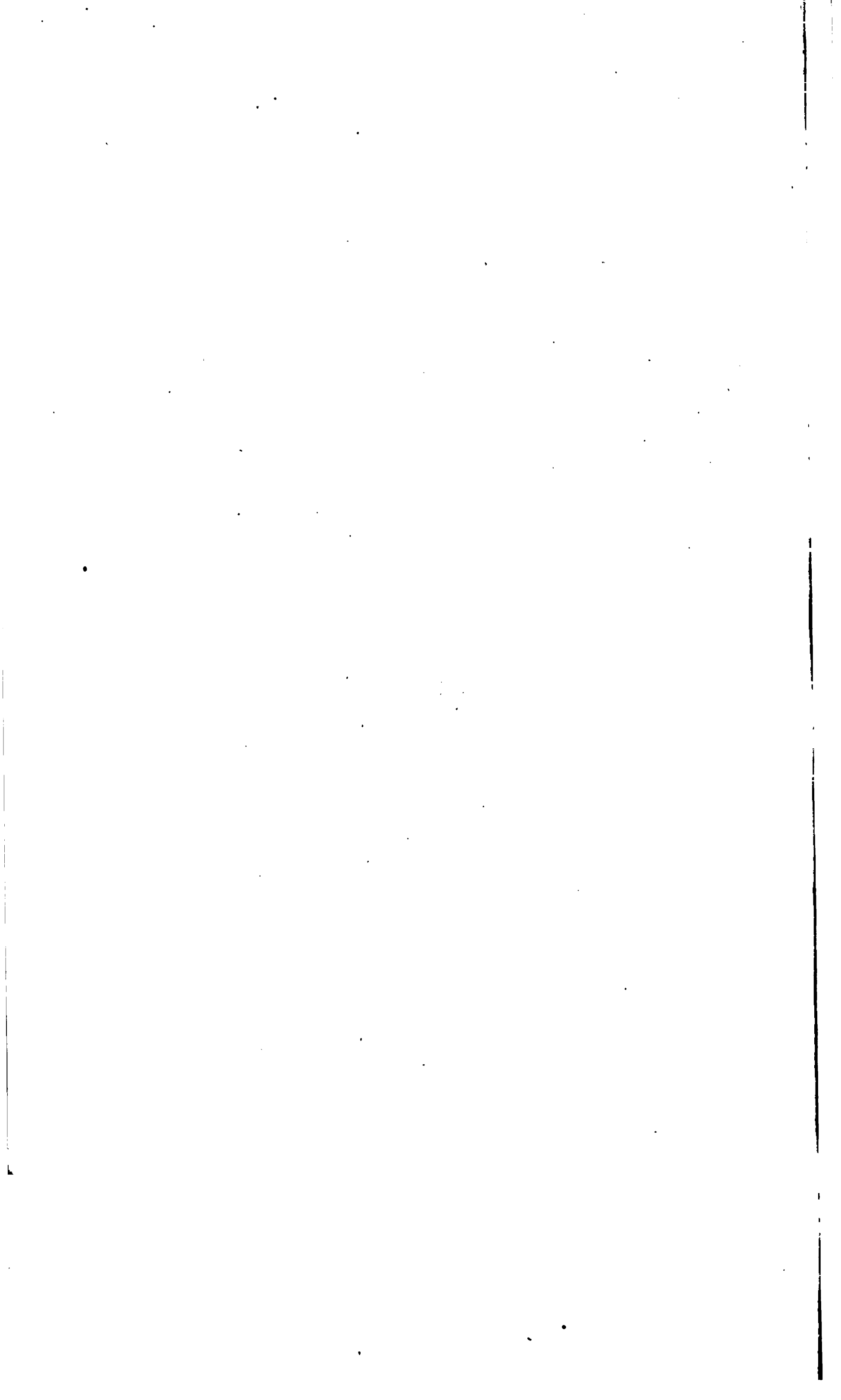
---

1. Die in Obadja 12 ff. mit אַל verbundenen Verbalformen sind nicht als Iussiva, sondern als einfache Futura zu fassen.
2. Die alttestamentlichen Weissagungen sind nicht als Vorhersagung von Einzelheiten zu betrachten, sondern als typischer Ausdruck des Gesamtcharakters der israelitischen Religion als einer über sich hinausweisenden.
3. Unter der κτίσις Röm. 8 19 ff. ist die gesamte aussermenschliche Schöpfung zu verstehen.
4. Paulus und Iakobus sind nicht einander ausschliessende Gegensätze, sondern geben nur individuell und zeitlich verschieden bedingte Formulierungen derselben christlichen Grundanschauung.
5. Evangelium und Briefe des Johannes sind am besten zu verstehen unter Annahme einer Beeinflussung durch die platonische Weltanschauung.
6. Die Rothe'sche Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als der „kirchlichen“ und der „nichtkirchlichen“ Form des Christentums ist aufrecht zu erhalten.
7. Die melanchthonisch-altprotestantische Bestimmung des Glaubensbegriffes (notitia, assensus, fiducia) ist als kathosierend und die Eigenart des Glaubensaktes verwischend aufzugeben.
8. Die Unterscheidung einer theologischen und einer philosophischen Ethik ist fallen zu lassen, weil sie das Missverständnis nahe legt, als gäbe es eine zweifache Sittlickeit.

9. Letztes Motiv des sittlichen Handelns ist nicht der Gedanke eines unbedingten Gesetzes, sondern der Gedanke eines höchsten Gutes.
10. Das Sündenbewusstsein ist in der kirchlichen Verkündigung nur durch Aufzeigung des christlichen Lebensideals zu erwecken, das vollendet in Christus selbst in die Erscheinung getreten ist.
11. Auch die im Interesse der Religion erhobene Forderung, den Religionsunterricht aus der Schule zu entfernen, ist abzuweisen.








BR 335
R6
133281

